中國政治思想史

第三册

陶希聖著

中華民國三十七年十月戰後版初版

中國政治思想史（第三冊）

[illegible]價

著作人　陶希聖

發行人　陳忱

印刷所　中華印刷出版公司南京分公司
南京三茅宮俞家巷十六號
電話：二四五九五

發行所　中華印刷出版公司
上海江西中路四五二號一〇九室
電話：一七〇七八

代售處　全國各大書局

本書據中華印刷出版公司1948年版影印

中國政治思想史第三冊目錄

第四編　士族時代

第一期　士族發展期



第一章　儒學的矛盾及其綜合

第一節　東漢社會發達的形勢

一、圖讖的流行與劉氏的再興

成哀之際（前三二年以後），奴隸經濟及商人資本大爲發達。土地兼併，農民流亡。西漢政權已將崩潰。革命的恐怖及再興的希望，讖緯之中，表現甚爲明顯。成帝時代，齊人甘忠可詐造天官歷包元太平經十二卷。他說：「漢家逢天地之大終，當更受命於天。天帝使赤精子下教我此道。」其徒轉相傳授。哀帝初，司隸校尉解光，騎都尉李尋都很信仰，進其言於帝。詔曰：

蓋聞尙書，「五曰考終命，」言大命壹終更紀，天元人元，考文正理，推歷定紀，數如甲子也。惟漢至今二百載，歷紀開元。皇天降非材之右，漢國再獲受命之符。

這些話大約就是甘忠可書裏的話。後來符命沒有效應，忠可的門徒被誅。（漢書卷七二）

王莽的社會改革，引起農民的暴動及奴主地主的反抗。公元十七年，臨淮及綠林兵起。十八年，赤眉兵起。二十二年，南陽豪家劉縯劉秀兵起，與新市平林農民軍合。次年（更始

元年）劉縯爲農民軍所殺。劉秀率兵走洛陽，受豪富的歡呼。他渡河而北，結合各郡太守。他敗於卜者王郎所領的農民軍，乃北渡呼沱河，與漁陽上谷太守的兵合。他以突騎破王郎。他取得「聚衆保營」的富豪的援助。（後漢書郭伋傳）他接受他們再與豪族政權的期待。他接受當時謠傳的赤伏符。「赤伏符」說道：「劉秀發兵捕不道，四夷雲集龍鬬野，四七之際火爲主。」他附會這謠詠中的預言，稱帝於鄗。他平定各地烽起的農軍，併吞各地割據的豪族，撫綏各地殘留的郡守。

二、土地私有及輕稅的恢復

公元三〇年，政府恢復三十取一的田稅。三九年，詔下州郡檢覈墾田頃畝及戶口年紀。於是優勢豪右侵佔田畤。「百姓嗟怨，遮道號呼。」（後漢書卷五二劉隆傳）「郡國兵長羣盜，處處並起攻劫，所在殺害長吏。郡縣追討，到則解散，去復屯結。」（後漢書卷一下光武十六年）政府一方面把檢田不實的官處以嚴刑，一方面把爲首的農民分授耕田於邊郡，纔漸次把這回暴動鎮定下來。這時候，農業漸次復興，豪商更加發展。桓譚說：「今富商大賈多放錢貨，中家子弟爲之保役，趨走與臣僕等勤，收稅與封君比入。」（後漢書卷五八）

三、農民破產與土地集中

公元八九年以後，王符潛夫論說道：

今舉俗舍本農，趨商賈。牛馬車輿填塞道路，游手爲巧充盈都邑。治本者少，浮食者衆。商邑翼翼，四方是極。（浮侈篇）

又說：

今民去農桑，赴游業，披採衆利，聚之一門。雖於私家有富，然公計愈貧矣。（同上）

約公元一五〇年間，崔寔政論說道：

今使列肆賣侈功，商賈鬻僭服，百工作淫器。民見可欲，不能不買。賈人之列，戶蹈踰侈矣。（羣書治要卷四五引）

又說：

橘柚之貢，堯舜所不常御；山龍華蟲，帝王不以爲褻服。今之臣妾皆餘黃甘而衣文繡者，蓋以萬數矣。其餘稱此，不可勝記。（同上）

後漢末年，約公元一九六年以後，仲長統昌言說：

豪人之室，連棟數百，膏田遼限。奴婢千羣，徒附萬計。船車賈販，周於四方。廢居積貯，滿於都城。琦賂寶貨，巨室不能容。馬牛羊豕，山谷不能受。（後漢書卷七九引理亂篇之文）

又說：

井田之變，豪人貨殖。館舍布於州郡，田畝連於方國。身無半通青綸之命，而竊三辰龍章之服；不爲編戶一伍之長，而有千室名邑之役。榮樂過於封君，勢力侔於守令。財賂自營，犯法不坐；刺客死士，爲之投命。至使弱力少智之子，被穿帷敗，寄死不斂；冤枉窮困，不敢自理。雖亦由禁網疏闊，蓋分田無限使之然也。（同上引損益篇）

荀悅也說：

諸侯不專封。富人名田逾限，富過公侯，是專封也。大夫不專地。賣買由己，是專地也。（申鑒時事篇）

四、大族的興起

隨土地兼幷的趨勢而大族興起。在西漢，封君嫉視豪強。政府以「強凌弱，衆暴寡」爲考察吏治的禁條。所謂酷吏大抵以摧抑豪強爲能事。西漢之末，鐘鳴鼎食之家已多有於民間。如南陽樊重「田至三百頃，貲至巨萬。其興工造作，爲無窮之規：欲治器物則先種梓漆，卒得其用。」（袁宏後漢紀卷七）劉秀「爲白衣時，藏亡納死，吏不敢過門。」（後漢書董宣傳）後漢既興，南陽豪族的土地兼幷乃「不可問」。（同上劉隆傳）各地大姓豪右，多入官府。北海有大姓公孫丹，河東有大姓馬氏，清河有大姓趙綱，漁陽有大姓陽球。京兆世族張純，第五倫；汝南名族袁閎；潁川著姓韓稜；家世衣冠如郭躬；上黨雄豪陳龜；弘農世族楊震；犍爲公子張綱；山陽豪族王龔；洛陽有「財三千萬」之种暠；下邳有「歷世著名」之陳球；敦煌有「家世二千石」之蓋勳；太原有「世爲冠蓋」之王允；「趙魏豪右往往屯聚。」這些都是史書所明記的。豪族與庶民已有身分上下的差別。鄉間民衆，已分爲「議民」與「賤民」。（後漢蔡湛碑陰，章太炎檢論引）豪宗入官，則官位本操於己手。後漢的貢舉制度已獨占於名門。潛夫論說鄉里評定人物是這樣的：

今觀俗士之論也，以族舉德，以位名賢。（論榮篇）

地方官貢舉人才者取閥閱。潛夫論說當時的風氣：

論古則知稱虞舜原顏，言今則必官爵職位。虛談則知以德義爲賢，貢薦則必以閥閱爲前。（交際篇）

所以當時的俚語道：「古人欲達勤誦經，今世圖官勉治生。」（抱朴子審舉）貢舉完全受豪強以勢與財操縱着了，所以一個大地主家族竟能夠世世衣冠。

五、中央與地方政制

秦與西漢的政治組織，是中央集權的統一國家。自西漢中葉以後，這種政制漸次發達。馴致王氏由專權而篡奪，各地劉氏起兵的皆遭打擊。桓譚新論指出集權君王易受篡奪的情形道：

昔秦王見周室之失統，喪權於諸侯，故遂自恃，不任人封立諸侯。及陳勝楚漢咸由布衣，非封君有土，而並共滅秦。高帝既定天下，念項王從函谷入，而已由武關到。……內充實三軍，外多發屯戍；設窮治黨與之法，重懸告反之賞。及王翁之奪取，乃不犯關梁阨塞而坐得其處。（羣書治要卷四四引）

劉秀稱帝以後，仍集大權於王室。司徒司馬司空三公只是「坐而論道」。掌握機要的不是三公，而是尚書令。自和安以後，宦官以中常侍專政，外戚以大將軍執權。兩相傾軋，喧擾不已。

後漢時期，刺史的權漸大。靈帝中平五年，改刺史爲州牧。荀悅申鑒說：「今郡縣無常

，權輕不固，而州牧秉其權重，勢異於古，非所以強幹弱枝也。」（時事篇）州牧之制，兩漢之末已行，權不能抗爭王氏。反之，東漢時代，太守州牧則成了地方割據的首領。原來在東漢時代，太守的僚屬已視太守爲主人，何況州牧位更高於太守。

王充論衡云：會稽孟章父英爲郡決曹掾。將摑殺無辜，英引爲己罪，代將死。後漢書：臧洪爲太守張超所留功曹。超遣詣幽州，中道爲袁紹所留，以洪爲東郡太守。會曹操圍超，洪乞師於紹以救超。紹不許，超竟破滅。洪乃與紹絕。紹興兵圍之，城破以死殉。太守歐陽歙欲舉督郵繇延爲主簿，郡吏郅惲起而言曰：「延資性貪邪。明府以惡爲善，主簿以曲爲直。此既無君，亦復無臣。」公孫瓚初爲劉太守郡吏，太守坐事徙日南。瓚祭先人塚曰：「昔爲人子，今爲人臣。當詣日南，今與先人辭於此。」遂隨太守往。則並顯然有君臣之稱矣。劉表遣從事韓嵩詣許，欲以觀虛實。嵩曰：「若至京師，天子假一職，則爲天子之臣，將軍之故吏耳，不能復爲將軍死也。」可見未仕於朝者，猶爲私臣也。甚至有爲舉主及長官持服者。荀爽爲司空袁逢制服三年。桓鸞爲太守向苗去官奔喪終三年。此爲舉主持服者也。王允爲劉瓆終三年。此爲長官持服者也。（節趙翼陔餘叢書郡國守相得自置吏條）

這是家臣對領主的關係的萌芽。後漢末及三國時代有所謂「部曲」的身分，即由後漢時期家臣的身分轉化而來。唐代法制，部曲是半自由的身分。在後漢三國，這大約是私家將士而已。如上所舉的家臣自是私臣私將的最上層了。

兩晉及南北朝時代完整的封建組織，已萌芽於東漢時期。東漢的世族豪宗就是晉後與庶民「不自天隔」的士族。東漢的大私有土地便是晉後的莊。私佃私將流爲部曲。中央集權變爲割據。

第二節　讖緯及經今文學之盛行

第一款　反讖緯者的失敗

一、讖緯的勢力

劉氏既用讖緯號召民間，得政權後，崇信圖讖。光武在軍中，「猶以餘間講經藝，發圖讖。」（東觀漢記卷一建武五年）他又嘗「以日食避正殿讀圖讖，多御坐廡下，淺露中風發疾。」（同上十七年）制度服色皆依圖讖來確定。（同上二年）明帝時，曹充依據河圖括地象及尚書璇璣鈐奏請制禮。其子曹褒於章帝時受命制禮，他「依準舊典，雜以五經讖記之文，撰次天子至於庶人冠婚吉凶終始制度，以爲百五十篇。」（後漢書卷六五）東漢初期讖緯之盛，由數例而可見。

二、反讖緯者的失意

在此時期，反讖緯的古學家俱受呵斥。桓譚、鄭興都是顯例。桓譚在光武時曾上書說：

凡人情忽於見事而貴於異聞。觀先王之所記述，咸以仁義正道爲本，非有奇怪虛誕之事。蓋天道性命，聖人所難言也。自子貢以下不得而聞，况後世淺儒能通之乎？今諸巧慧小才伎數之人，增益圖書，矯稱讖記，以欺惑貪邪，詿誤人主，焉可不抑遠之哉？

書奏不省。其後，光武詔會議靈臺所處，謂譚曰：「吾欲讖決之，何如？」譚曰：「臣不讀讖，」並力陳讖緯的不是。光武大怒，要處以「非聖無法」的死罪。（後漢書卷五八）古學家鄭興也險遭誅殺。後漢書本傳說：

帝嘗問興郊祀事，曰：「吾欲以讖斷之，何如？」興對曰：「臣不爲讖。」帝怒曰：「卿之不爲讖，非之邪？」興惶恐曰：「臣於書有所未學，而無所非也。」帝乃解。（卷六六）

尹敏反對讖緯，因而沈滯。他也是古文學者。後漢書說：

帝（光武）以敏博通經記，令校圖讖，使蠲去崔發（王莽時與符命封侯者）所爲王莽著錄次比。敏對曰：「讖書非聖人所作，其中多近鄙別字，頗類世俗之辭，恐疑誤後生。」帝不納。敏因其闕文增之曰：「君無口，爲漢輔。」帝見而怪之，召敏問其故。敏對曰：「臣見前人增損圖書，敢不自量，竊幸萬一。」帝深非之，雖竟不罪，而亦以此沈滯。（卷一〇九上）

由上例可知後漢初期反對讖緯者大抵受帝王的排擠。

第二款　十四博士與白虎通義

一、今文經的十四博士

讖緯除王莽派所造者外，與經今文家有連帶的關係。所以後漢初期，反對讖緯的大抵是古學家。至今文學派則與讖緯同盛於初期的後漢。此時，易立施、孟、梁邱、京四博士；書立歐陽、大小夏侯三博士。詩立齊、魯、韓三博士。禮立大小戴二博士。春秋立嚴、顏二博士。這十四博士都屬今文學。

二、白虎通義的要義

十四博士說經的大要，可以從白虎通義看出來。章帝建初四年（公元七九年）「大會諸儒於白虎觀，考詳同異，連月乃罷。肅宗親臨稱制，如石渠故事。顧命史臣，著爲通義。」（後漢書儒林傳）白虎通義於各種制度俱取今文學說，並多以緯解經。

（甲）性、情及命

禮記所指出的性說，本受黃老學的影響，以陰陽對立爲推論。但孟荀自有孟荀的性善性惡論。孟荀與黃老兩說怎樣調和呢？白虎通以陰陽對立的觀察法，依劉向之說把性與情分開；說道：

情性者何謂也？性者陽之施，情者陰之化也。人稟陰陽氣而生，故內懷五性六情。……故鈎命訣曰：情生於陰，欲以時念也。性生於陽，以理也。陽氣者仁，陰氣者貪。故情有利欲，性有仁也。（情性）

這是說性善而情惡，因爲陽仁而陰貪。以善惡配性情，以性情配陽陰。再配上五行和六律。

情性篇說：

五常者何？仁、義、禮、智、信也。……六情者何謂也？喜、怒、哀、樂、愛、惡。……性所以五，情所以六何？人本含六律五行氣而生，故內有五藏六腑，此情性之所由出入也。

儒者信宿命論，與墨子之非命論相對峙。白虎通把流行的三命說滲入作宿命論的內容。壽命篇說：

命者何謂也？人之壽也，天命已使生者也。命有三科以記驗：有壽命以保度，有遭命以遇暴，有隨命以應行習。

（乙）綱紀及禮樂

白虎通以為人懷五常之性，故有三綱六紀。三綱六紀篇說：

人皆懷五常之性，有親愛之心，是以紀綱為化，若羅網之有紀綱而萬目張也。

三綱不見於經，見禮緯含文嘉。緯文有謂：

君為臣綱，父為子綱，夫為婦綱。又曰：敬諸父兄，六紀諸行；諸舅有義；族人有序；昆弟有親；師長有尊；朋友有舊。

這些也是以陰陽相穿插的。白虎通說：

君、臣、父、子、夫、婦，六人也。所以稱三綱何？一陰一陽謂之道。陽得陰而成，陰得陽而序，剛柔相配，故六人為三綱。三綱法天地人，六紀法六合。……六紀為三綱之紀者也。

三綱在經爲禮記所謂：「尊尊也，親親也，男女有別。」三綱又本於禮所定三斬義，卽臣爲君斬，子爲父斬，妻爲夫斬。此實爲禮的精義，緯書特以三綱爲說明罷了。

陰陽對立論既附會爲君臣父子夫婦差別的根據，又成爲禮樂制作的說明。白虎通禮樂篇說：

樂以象天，禮以法地。

又說：

樂象陽，禮法陰也。（禮樂篇）

何以樂象陽而禮象陰？樂的作用是性情的文飾，禮的作用是性情的節制。禮樂篇說：

樂者所以崇和順，……所以合和父子君臣，附親萬民者也。……禮者陰陽之際也，百事之會也，所以尊天地，儐鬼神，序上下，正人道也。

換句話說，禮所以劃分身分，樂所以調和身分。禮嚴肅所以象陰，樂融合所以象陽。

（丙）質文及忠敬文

白虎通從孟子與王制說爵祿，而配以三光及五行之說，又以質文對轉說附會之。爵篇說：

爵有五等，以法五行也。或三等者，法三光也。或法三光，或法五行何？質家者據天，故法三光。文家者據地，故法五行。含文嘉曰：殷爵三等，周爵五等，各有宜也。

三正篇說：

天質，地文。質者據質，文者據文。

又說：

禮三正記曰：正朔三而改，文質再而復。

文質何以對轉呢？同篇說：

王者必一質一文何？以承天地，順陰陽。陽之道極則陰道受，陰之道極則陽道受：明二陰二陽不能相繼也。

但是白虎通大不同於公羊春秋改制論者，他以為同一王者應先質後文。三正篇說：

尚書大傳曰：「王者一質一文，據天地之道。」禮三正記曰：「質法天，文法地也。」帝王始起，先質後文者，順天地之道，本末之義，先後之序也。事莫不先有質性，乃後有文章也。

他同樣以為忠質文三教不是三王迭代的事，乃是一王兼行的事。三教篇說：

夏人之王教以忠，其失野，救野之失莫如敬。殷人之王教以敬，其失鬼，救鬼之失莫如文。周人之王教以文，其失薄，救薄之失莫如忠。……三教所以先忠者，行之本也。三教一體而分，不可單行，故王者行之有先後也。何以言三教並施，不可單行也？以忠敬文無可去者也。教何以三？法天地人，內忠外敬文飾之，故三而備也。

白虎通的用意很簡單的，不過以為帝王初起，一切不備，仍必以禮樂相期，所謂「功成作樂，治定制禮」（禮樂篇）就是了。他們主張東漢以一王備三教及質文。尤其顯明的是他們對

君臣的對轉，加上一大限制。五行篇說：

五行之性，火熱水寒。有溫水，無寒火何？明臣可以爲君，君不可更爲臣。

（丁）災變、卜筮與五祀

白虎通以陰陽五行說明一切制度。他們當然信仰災異及卜筮。災變篇說：

天所以有災變何？所以譴告人君，覺悟其行，欲令悔過修德深思慮也。援神契曰：「行有點缺，氣逐於天，情感變出，以戒人也。」災異者何謂也？春秋潛潭巴曰：「災之言傷也，隨事而誅異之，言怪先感動之也。」……變者何謂？變者非常也。……堯遭洪水，湯遭大旱，亦有譴告乎？堯遭洪水，湯遭大旱，命運時然。

這對於西漢的災異學也打了一大折扣。白虎通把災與變分爲兩類，災是譴告，變是命運。命運時然說已指出災異學有不能取信於人之事了。

卜筮的學說也同樣受了限制。蓍龜篇說：

天子下至士皆有蓍龜者，重事決疑，示不自專。

又說：

聖人獨見先覩，必問蓍龜何？示不自專也。

這是說蓍龜的設置，是聖人表示不自專的意思，並不是聖人不知決事而信賴蓍龜。

白虎通以五行解釋祭祀，是把有意志的神改成自然神。五祀篇說：

五祀者何謂也？謂門、戶、井、竈、中霤也。所以祭何？人之所處出入，所飲食，故爲神

而祭之。……五祀所以歲一遍何？順五行也。故春即祭戶。戶者，人所出入，春亦萬物始闢戶而出也。夏祭竈者，火之主，人之所以自養也。夏亦火王，長養萬物。秋祭門。門以閉藏自固也。秋亦萬物成熟，內備自守也。冬祭井。井者，水之生藏任地中。冬亦水王，萬物伏藏。六月祭中霤。中霤者，象土在中央也。六月亦土王也。

（戊）符瑞及封禪

白虎通於一切習慣制度，都加以解釋，使之理性化。其於符瑞亦然。試舉一二例來說：

德至天則斗極明，日月光，甘露降。德至地則嘉禾生，蓂莢起，秬鬯出。……德至草木，朱草生，木連理。德至鳥獸則鳳凰翔，鸞鳥舞，麒麟臻，白虎到，狐九尾。

這本是當時儒者通常的學說，但白虎通於物有特殊的解釋。即如狐九尾：

狐九尾何？狐死首丘，不忘本也，明安不忘危也。必九尾者何？九妃得其所，子孫繁息也。於尾者何？明後當盛也。

又如朱草：

朱草者，赤草也，可以染絳，別尊卑也。（以上均見封禪篇）

又如封禪本是齊人拜山川的宗教禮儀。緯書把這種禮儀作爲王者告成禮。封泰山，則禪梁父。封禪篇說：

王者易姓而起，必升封泰山何？教告之義也。所以必於泰山何？萬物所交代之處也。……故升封者，增高也。下禪梁父之山者，基廣厚也。……梁，信也。甫，輔也。輔天地之道

而行之也。

（己）五行與一切制度

白虎通以陰陽五行說明一切制度。一切制度都有五行的意義，五行又自有特定的意義。

任何制度都有五行的意義。更舉例以明之。

父死子繼何法？法木終火王也。
兄死弟及何法？法夏之承春也。
子之復讎何法？法土勝水，水勝火也。
男不離父母何法？法火不離本也。女離父母何法？法水流去金也。（五行篇）

五行又自有其理性的解釋。例如：

水之爲言濡也。木之爲言觸也。火之爲言委隨也。金之爲言禁也。土之爲言吐也。

又如：

水味所以鹹何？是其性也。所以北方鹹者，萬物鹹與所以堅之也，猶五味得鹹乃堅也。木味所以酸者何？東方萬物之生也。酸者以達生也，猶五味得酸乃達也。火味所以苦何？南方主長養。苦者所以長養也，獨五味須苦可以養也。金味所以辛何？西方煞傷成物，辛所以殺傷之也，猶五味得辛乃委煞也。土味所以甘何？中央者中和也，故甘，猶五味以甘爲主也。（同上）

由此可知白虎通所結晶的經今文學，乃是天地、陰陽、三光、四時、四方、五行、五味、六

律、八音，種種色色的數目字所冠的名辭相互解釋，相互繳繞的學說。

第三節　古學的發達與儒學的綜合

第一款　今學與古學的爭鬥

一、古學的漸次發達

經古文學在西漢末年是對抗奴隸經濟商業經濟的發展，而主張建立封建組織的一大運動。這個運動既失敗，古學的衰微是必然的。王莽與東漢之間，古學大師不少。抱古文經竄匿兵燹匪患之中，備嘗艱難險阻的，如杜林等，明知形勢不佳，仍相勉勵。杜林謂衛宏徐巡等說：「林流離兵亂，常恐斯經將絕。何意東海衛子，濟南徐生復能傳之，是道竟不墜於地也！古文雖不合時務，然願諸生勿悔所學。」（後漢書卷五七）他們從失敗中漸起與經今文學者抗爭。十四博士學說大集成的白虎通義時代，也正是經古文學漸受君主（章帝）尊重而得立學官的時代。

二、今古文之爭

兩學派的爭鬥，見於史書的有四次。

光武時有陳元與范升之爭。建武之初（約公元二十八年間，杜林爲大司空在四十六年）

，桓譚、杜林、鄭興、陳元、韓歆、許淑等均主立左氏傳博士。范升與韓歆等爭於雲臺，說道：

> 左氏不祖孔子而出於丘明，師徒相傳又無其人，且非先帝所存，無因得立。

退又奏說：

> 孔子曰：「博學約之，弗叛已夫。」夫學而不約，必叛道也。顏淵曰：「博我以文，約我以禮。」孔子可謂知教，顏淵可謂善學矣。老子曰：「學道日損，」損猶約也。又曰：「絕學無憂，」絕末學也。今費左二學無有本師而有反異。先帝前世有疑於此。故京氏雖立，輒復見廢。疑道不可由，疑事不可行。詩書之作，由來已久，孔子尚周流游觀，至於知命，自衛反魯，乃正雅頌。今陛下草創天下，紀綱未定。雖設學官，無有弟子。詩書不講，禮樂不修。奏立左費，非政急務。孔子曰：「攻乎異端，斯害也已。」（攻猶習也。）傳曰：「聞疑傳疑，聞信傳信，而堯舜之道存。」願陛下疑先帝之所疑，信先帝之所信，以示反本。……五經之本，自孔子始。

升奏左氏之失凡十四事。古學家反攻他，以爲太史公多引左氏。升又上太史公違戾五經及左氏春秋不可錄三十一事。陳元詣闕上書，力主左氏，說：

> 左氏孤學少興，遂爲異家之所覆冒。……升等所言，前後相違，皆斷截小文，媟黷微辭。以年數小差，掇爲巨謬；遺脫纖微，指爲大尤。抉瑕摘釁，掩其弘美。所謂「小辯破言，小言破道」者也。（後漢書卷六六）

范升與陳元相辯難凡十餘疏。帝卒立左氏。今學家「論議讙譁，自公卿以下數廷爭之，」左氏復廢。

明章時代，有李育與賈逵之爭。李育以爲范陳之爭「多引圖讖，不據理體」，乃作難左氏義四十一事。章帝時，他與賈逵之爭，「皆有理證。」（後漢書卷百九上）但賈逵終竟勝利，使左氏春秋再立學官。賈逵是理證與圖讖並用以辯護左氏的。他摘出左氏三十餘事，與公羊相比較，又附會圖讖說：

五經家皆無以證圖讖明劉氏爲堯後者，而左氏獨有明文。（註一）五經家皆言顓頊代黃帝，而堯不得爲火德。左氏以爲少昊代黃帝，即圖讖所謂帝宣也。如令堯不得爲火，則漢不得爲赤。（註二）

左氏附會圖讖乃是賈逵勝利的原因。於是左氏春秋、穀梁春秋、古文尚書、毛詩皆行於世。（後漢書卷六六）

安帝時有馬融與劉瓌之爭。（後漢卷書六五鄭玄傳）

靈帝時有鄭玄與羊弼何休之爭。羊弼與弟子何休「追述李育意」，作公羊墨守、左氏膏肓、穀梁廢疾，以難二傳。鄭玄乃發墨守、鍼膏肓、起廢疾。他大約是師承馬融之說的。但

（註一）左傳說：「陶唐氏既衰，其後有劉累，范氏其後也。范會自秦還晉，其處者爲劉氏。」漢儒附會劉氏爲堯後。王莽便附會爲舜後。舜禪於堯，王氏代漢。這是新學者主左氏的一理由。

（註二）河圖曰：「大星如虹下流華渚，女節意感生朱宣。」儒者附會以爲少昊氏。

到鄭玄的時候，兩學已從分爭而趨於綜合。

第二款　今學與古學的綜合

（一）由專經到通儒

一、儒生與生產的分離

西漢初期的生產是小農和家長制的小生產。其時的士人大抵半耕半讀。文景以降直到後漢，土地集中，奴隸的商品生產也同時發達。大族子弟全從生產勞動分離。士人漸能夠純然馳騁於文場。漢書藝文志說：

古之學者，耕且養，三年而通一藝，存其大體，玩經文而已。……後世經傳既已乖離，博學者又不思多聞闕疑之義，而務碎義逃難，便辭巧說，破壞形體，說五字之文至於二三萬，後進彌以馳逐。

二、書的商品化及流傳之易

更有一種現象，便利於富室及貧士。後漢時代，書肆出現於市場。如王充，「家貧無書，常游洛陽市肆，閱所賣書，一見輒能記憶，遂博通衆流百家之言。」（後漢書卷七九）書當然是抄錄本。貧士有受雇寫書的，如劉梁，「少孤貧，賣書於市以自資。」（同書卷百十下）

三、著作之富及博通羣經

因之，後漢的儒生大異於前漢初期。一則所通的經，由少而多；二則所著的書，也由少而多。皮錫瑞經學歷史說道：

後漢經學盛於前漢者，有二事：

一則前漢多專一經，罕能兼通。經學初興，藏書始出。且有或爲雅，或爲頌，不能盡一經者。若申公兼通詩、春秋，韓嬰兼通詩、易，孟卿兼通禮、春秋，已爲難能可貴。夏侯始昌通五經，更絕無僅有矣。後漢則尹敏習歐陽尚書，兼善毛詩、穀梁、左氏春秋；景鸞能理齊詩、施氏易，兼受河洛圖緯，又撰禮內外說；何休精研六經；許愼五經無雙；蔡玄學通五經。此其盛於前漢者一也。

一則前漢篤守遺經，罕有撰述。章句略備，文采未彰。藝文志所載者，說各止一二篇，惟災異孟氏京房六十六篇爲最夥。董子春秋繁露志不載。韓嬰作內外傳數萬言，今存外傳。后倉說禮數萬言，號曰后氏曲臺記，今無傳者。後漢則周防撰尚書雜記三十二篇，四十萬言。景鸞作易說及詩解，又撰禮略及作月令章句，著述五十餘萬言。趙曄著吳越春秋、詩細、歷神淵。程曾著書百餘篇，皆五經通難，又作孟子章句。何休作公羊解詁，又訓註孝經、論語，以春秋駁漢事六百餘條，作公羊墨守、左氏膏肓、穀梁廢疾。許愼撰五經異義，又作說文解字十四篇。賈逵集古文尚書同異三卷，撰齊魯韓詩與毛氏異同，幷作周官解故。馬融著三傳異同說，注孝經、論語、詩、易、三禮、尚書。此其盛於前漢者二也。

（二）儒學的綜合

一、今學古學並重的趨勢

通儒相繼而出，兼通今學與古學的漸多。如馬融便是以古學爲主而兼通今學的。東漢末年，兩學綜合的潮流已盛。如荀悅申鑒所說便是一例。他說：

仲尼作經，本一而已。古今文不同，而皆自謂眞本經。古今先師，義一而已，而皆自謂□□。仲尼邈而臏質，先師歿而無聞，將誰使折之？秦之滅學也，書藏於屋壁，義絕於朝野。逮至漢興，收摭散滯，固已無全學矣。文有磨滅，言有楚夏，出有先後。或學者先意有所借定，後進相放，彌以滋蔓。故一源十流，天水違行，而訟者紛如也。孰不俱是，比而論之，必有可參者焉。

即就這一段話來說，首段說仲尼作經，是今學說。中段說書藏屋壁及漢無全學，是古學說。末段則並存參用之意。由此已可見當時主張綜合兩學的本不止鄭玄，不過完成大業的是鄭玄。

二、經今古文的參用

後漢書鄭玄傳說他：

造太學受業，師事京兆第五元先，始通京氏易、公羊春秋、三統歷、九章算術。又從東郡張恭祖受周官、禮記、左氏春秋、韓詩、古文尚書。

其後又師馬融，並考論圖緯。凡玄所注周易、尚書、毛詩、儀禮、禮記、論語、孝經、尚書大傳、中候、乾象歷，又著天文七政、論魯禮禘祫義、六藝論、毛詩譜、駁許愼五經異義、

答臨孝存周禮難，凡百餘萬言。其中周禮無今文，禮記無古文。毛詩本古文，但鄭玄「間易毛字。自云：「若有不同，便下己意。」所云己意，實本三家。」注易用費氏古文。注尙書用古文而間從今文。注論語，從魯論，參以齊論及古文。注孝經多今文說。（經學歷史參看）

三、以緯注經

鄭玄的前後，通儒反緯書的不少，如荀爽荀悅是。但鄭玄卻一方面注緯書，如中侯、乾象歷。另一方面，他又以緯注經。今舉一例，春秋緯文耀鉤說：

春起青受制，其名靈威仰。夏起赤受制，其名赤熛怒。秋起白受制，其名白招拒。冬起黑受制，其名汁光紀。季夏六月火受制，其名含樞紐。

這妄造的五帝號，鄭玄以之遍用於各經傳。小戴記月令孟春：「立春之日，天子親帥三公九卿諸侯大夫以迎春於東郊。」孔疏說：

按賈馬蔡邕皆爲迎春祭大皞及勾芒，以上云「其帝大皞，其神勾芒」故也。鄭獨以爲蒼帝靈威仰者，以春秋文耀鉤云，「蒼帝靈威仰。」

以下立夏立秋立冬，鄭分別以所謂赤白黑帝者釋之。周禮小宗伯「兆五帝於四郊」，鄭注：

五帝：蒼曰靈威仰，太昊食焉。赤曰赤熛怒，炎帝食焉。黃曰含樞紐，黃帝食焉。白曰白招拒，少昊食焉。黑曰汁光紀，顓頊食焉。

又大宗伯「以血祭祭社稷五祀五嶽」。今古文家所謂的五祀是門、戶、井、竈、中霤。鄭注

卻說：

五祀，五官之神，在四郊。四時迎五行之氣於四郊而祭五德之帝，亦食此神焉。

又「以玉作六器，以禮天地四方」，鄭注四方之神爲蒼精之帝、赤精之帝、白精之帝、黑精之帝。

四、以律注經

鄭玄於綜合經今古文及讖緯以外，又將律與經貫通。晉書刑法志載：「漢諸儒章句十餘家，魏明帝詔但用鄭氏章句。」馬融鄭玄皆曾注律，不見於後漢書各本傳。隋書經籍志也不著錄，大約魏晉以後即已散佚。我們可以推測鄭氏章句以經注律，因爲他常常以律注經。例如小戴記雜記：「諸侯出夫人，有司官陳器皿，主人有司亦官受之。」鄭注：

器皿，其本所齎也。律：「棄妻畀所齎。」

這是用漢律對於禮所稱出夫人者所陳器皿加以「本所齎」的限制。又如周禮天官冢宰：「以八則治都鄙：五曰賦貢以馭其用。」鄭注：「賦，口率出泉也。」又同條「以九賦斂財賄」，鄭注：

玄謂賦，口率出泉也。今之算泉，民或謂賦，其舊稱也。……關市、山澤、幣餘、皆末作，當增賦者，若今賈人倍算矣。

漢稱田稅爲「租」，丁稅爲「賦」，或爲「算」。鄭即以此對周禮所謂「賦」下一定義，限定其爲口算。又如地官司徒泉府之職：「凡民之貨者，與其有司辨而受之，以國服爲之息。」

」鄭注竟以王莽泉府之制解釋之，說：

> 玄謂以國服爲之息，以其於國服事之稅爲之息也。於國事受園廛之田而貸萬錢者，則朞出息五百。王莽時，民貸以治產業者，但計贏所得受息，無過歲什一。

他不獨以漢律釋經，並直以新制釋經；不獨說明經義，並直確定經制了。

五、兩個政制的綜合

經今古文學的綜合，最有意義的是漢制與新制的綜合。周禮是新制的理想，今學是漢制的敷陳。兩個政制怎樣綜合呢？今舉數例於下：

（甲）對商業的政策

田野什一與關市幾而不征，是孟子的主張，王制接受以爲經今文學的制度。周禮反之，取干涉政策。卽如賈師、肆長、司門、司關，或確定物價，或主持平準，或徵收關稅。鄭注卻以孟子的主張相調和。司關之職：「國凶札則無關門之征，猶幾。」這是說國不凶札則有關門之征，且幾。鄭注竟引孟子的「關幾而不征，則天下之行旅皆說而願出於其塗」爲解釋而不加分辨。

（乙）井田

關於井田，鄭玄以孟子及王制注周禮。天官冢宰之職：「以九兩繫邦國之名：八曰友以任得民。」鄭注：

> 友，謂同井相合耦耕作者。孟子曰：「鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則

百姓親睦。」

至於井田制度，王制以爲「制農田百畝」，與孟子「百畝之田勿失其時」相同。周禮則分別等級，大司徒條定爲「不易之地家百畝，一易之地家二百畝，再易之地家三百畝。」遂人條則定爲「上地夫一廛，田百畝，萊五十畝，餘夫亦如之。中地夫一廛，田百畝，萊百畝，餘夫亦如之。下地夫一廛，田百畝，萊二百畝，餘夫亦如之。」由文字上解釋，周禮所定的制度不獨與王制不符，抑且自相差異。鄭玄怎樣辨呢？他說大司徒之制是都鄙之制，遂人之制是六遂之制。他又說兩者與王制沒有多大的差別。大司徒條注引鄭司農之說：

不易之地歲種之，地美，故家百畝。一易之地休一歲乃復種，地薄，故家二百畝。再易之地休二歲乃復種，故家三百畝。

如以每年每家實在耕種的地來說，全都是一百畝，故與王制沒有不符。遂人條注：「廛，城邑之居，孟子所云「五畝之宅，樹之以桑麻」者也。」這樣便把孟子與周禮溝通了。又說：「萊謂休不耕者。」這樣便把本條與大司徒之制溝通了。但即令如此計算，畝數仍然不符。遂人條畝數較多於大司徒條之畝數。鄭注解釋道：「六遂之民，奇受一廛，雖上地猶有萊，皆所以饒遠人也。」

（丙）稅率

孔子孟子乃至公羊春秋均主張田野什一。周禮司徒載師之職：「國宅無征，園廛二十而一，近郊十一，遠郊二十而三，甸稍縣都皆無過十二，惟其漆林之征二十而五。」是周禮稅

率並不是什一。鄭玄解釋道：

周稅輕近而重遠，近者多役也。園廛亦輕之者，廛無穀，園少利也。古之宅必樹而畺場有瓜。

孔疏釋之，以爲廛無穀是因「五畝之宅樹之以桑麻」，所以無穀。園少利是因「百畝田畔，家各二畝半，以爲井竈，種葱韭及瓜」，所以園少利。孔疏又引鄭玄異義第五說：

玄之聞也：周禮制稅法輕近而重遠者，爲民城道溝渠之役，近者勞，遠者逸故也。……若然，周禮稅法據王畿，公羊稅法據諸侯邦國。諸侯邦國無遠近之差者，以其國地狹少，役賦事暇，故無遠近之差也。

鄭玄對可以溝通之點加以附會，不可溝通之點則崇周禮之制爲王畿之制，抑公羊之制爲諸侯邦國之制。古學勝利了。

（丁）封土

井田制，今古文學還可以作如上的溝通。若封土及采邑制則兩者更相懸殊。王制：「天子之田方千里。公侯田方百里，伯七十里，子男五十里。」周禮大司徒於公侯以下的封地加大爲方五百里至百里。鄭君沒法溝通，便把王制的制度改易時代。他說：

此卽殷所因夏爵三等之制也。周武王初定天下，更立五等之爵，增以子男，而猶因殷之地，以九州之界尙狹也。周公攝政，致太平，斥大九州之界，制禮成武王之意。封王者之後爲公，及有功之諸侯：大者地方五百里，其次侯四百里，其次伯三百里，其次子二百里，

其次男百里。所因殷之諸侯，亦以功黜陟之，其不合者皆益之地爲百里焉。是以周世有爵尊而國小，爵卑而國大者。（王制注）

這是說封地面積凡三變。最初是夏殷制，其次是周初制，最後是周公之制。王制之說是周初就夏殷制所改定之制。周禮之說是周公之制。

封地面積小，則中國所能容的公侯數多。封地面積大，則必須中國全面積大始能多容。王制的封地面積小，他估計「九州千七百七十三國」。同樣的九州若劃爲周禮所定的封地，其數太少。鄭君附會說：

春秋傳云：「禹會諸侯於塗山，執玉帛者萬國。」言執玉帛，則是惟謂中國耳。中國而言萬國，則是諸侯之地，有方百里，有方七十里，有方五十里者，禹承堯舜而然矣。要服之內地方七千里，乃能容之。夏末既衰，夷狄內侵，諸侯相幷，土地減，國數少。殷湯承之，更制中國方三千里之界，亦分爲九州，而建此千七百七十三國焉。周公復唐虞之舊域，分其五服爲九，其要服之內，亦方七千里，而因殷諸侯之數，廣其土，增其數耳。（王制注）

這是說，周的封土數如爲千七百七十三，則依王制所定封土面積估計，要服必只三千里；如依周禮所定面積計，則要服必須七千里。鄭君乃把殷的要服縮小爲三千里，把周的要服擴大爲七千里。依此例推，凡今文經所定制度不合於周禮者，鄭君如不能附會溝通，便指以爲夏殷制度。

由此可知今古文學的綜合實際是古文學的勝利。

第二章　儒學的衰落

第一節　陰陽五行學的發達及轉變

第一款　儒學的盛大與沒落

一、儒學之盛大

東漢的政府實權，操在能夠把持王室的人之手。外戚與宦官迭掌王室。三公則以名流充任。儒生大用可以至三公，不得大用也可以在郡國為掾史，在中央為博士弟子員。從大師求學者，依後漢書所載，張興著錄且萬人，牟長前後萬人，蔡玄萬六千人，樓望九千餘人，宋登數千人，姜肱三千餘人，曹增三千人，楊倫、杜撫、張玄皆千餘人。馬融門徒四百餘人，升堂進者五十餘生；鄭玄在門下三年不得見，乃使高業弟子傳授於玄。太學至後漢末遊學至三萬餘人。儒學的盛大由此可知。但是儒學盛大之中，已孕育儒學衰落的胚胎。

二、士風之虛矯

談士風的人總推後漢最好。但是，依潛夫論：

> 夫道成於學而藏於書，學進於振而廢於窮。是故董仲舒終身不問家事，景君明經年不出戶庭，得銳精其學而顯昭其業者，家富也。富佚若彼而能勤精若此者，材子也。倪寬賣力於都巷，匡衡自鬻於保徒者，身貧也。貧阨若彼而能進學若此者，秀士也。當世學士恆以萬計，而究塗者無數十焉。其故何也？其富者則以賄玷精，貧者則以乏易計，或以喪亂朞其年歲。此其所以逮初喪功而及其童蒙也。是故無董景之才，倪匡之志，而欲強捐家出身，曠日師門者，是必無幾矣。（讚學篇）

眞能求學的這樣少，政府以利祿所獲得的是些什麼樣的人呢？潛夫論說：

> 夫教訓者，所以遂道術而崇德義也。今學問之士好語虛無之事，爭著彫麗之文，以求見異於世。品人鮮識，從而高之。此傷道德之實而惑矇夫之大者也。
>
> 詩賦者，所以頌善醜之德，洩哀樂之情也。故溫雅以廣文，興喻以盡意。今賦頌之徒苟爲饒辯屈蹇之辭，競陳誣罔無然之事，以索見怪於世。愚夫戇士從而奇之。此悖孩童之思而長不誠之言者也。
>
> 內孝悌於父母，正操行於閨門，所以烈士也。今多務交游以結黨助，偸世竊名以取濟渡。夸末之徒從而尙之。此逼眞士之節而衒世俗之心者也。
>
> 養心順志，所以爲孝也。今多違志儉養，約生以待終。終沒之後，乃崇飭喪紀以言孝，盛享賓旅以求名。誣善之徒從而稱之。此亂孝悌之眞行而誤後生之痛者也。（務本篇）

說到交遊，更足使純儒如王符者傷心。他指出當時的情形道：

勢有常趣，理有固然。富貴，則人爭附之，此勢之常趣也。貧賤，則人爭去之，此理之固然也。夫與富貴交者，上有稱譽之用，下有貨財之益。與貧賤交者，大有賑貸之費，小有假借之損。今使官人雖兼桀跖之惡，苟結駟而過士，士猶以榮爲歸焉，況其實有益者乎？使處子雖苞顏閔之賢，苟被褐而造門，人猶以爲辱而恐其復來，況其實有損者乎？（交際篇）

從儒學儒行的觀點，已看出當時的士風是不如後世所稱道的。更有矯爲清高之士夫，最爲後世所讚揚，有如昌言所說：

在位之人，有乘柴馬敝車者矣，有食菽藿者矣，有親飲食之蒸烹者矣，有過客不敢酤酒市脯者矣，有妻子不到官舍者矣，有還奉祿者矣，有辭爵賞者矣：莫不稱述以爲清邵。非不清邵，而不可以言中也。好節之士，有遇君子而不食其食者矣，有妻子凍餒而不納善人之施者矣，有茅茨蒿屏而上漏下濕者矣，有窮居僻處求而不得見者矣：莫不歎美以爲高潔。此非不高潔，而不可以言中也。

由儒行的標準看來，這樣的行徑算不得「中」。由當時的社會看來，這也是「無益於俗」的。當時的儒者自己批評如此，西晉的人追述亦同。抱朴子崇教篇說：

望冠蓋以選用，任朋黨之華譽。……招奇合異，至於無限。盈溢之過，日增月益。

儒學已經成了釣取功名的手段，已經解決不了當時的政治社會問題。社會的思潮已經轉向老學佛教去了。

三、思想變化的路綫

土地兼併所造成的社會的大變動，使土地所有者發展爲轄治莊田的莊主，農業勞動者轉化爲半自由的部曲佃客卽農奴。在此時期，家長制生產變爲莊園生產，家長制尊祖教變爲寺院財產制的佛教。

社會的變化既如上述。思想的變化由此而追尋兩條顯明的道路。一條是陰陽五行學的發達，轉向於農民宗教。一條是反陰陽五行學的自然主義的發達，引起老莊哲學的再興，由老莊哲學轉變爲佛教的哲學。兩條綫索都是從儒學的正中心發展出來的。儒學依於這兩條綫索而轉變爲自身的反對物。

第二款　圖讖與方術

一、陰陽咎徵家與讖緯

後漢書方術列傳說：「中世，張衡爲陰陽之宗，郎顗咎徵最密。」張衡反對圖讖，而致思於天文陰陽歷算。郎顗善風角、星算、六日七分，能望氣占候吉凶。六日七分卽出於易緯稽覽圖。本來圖讖雖含有方術，卻不盡是方術。兩者不盡相同是顯然的。但兩者卻是相通的。這是因爲緯書是儒者汲取方士學說而成的書。所以後漢時期，圖讖緯書盛行，方士也「彈冠相慶」了。

二、由讖緯到太平清領書

後漢時代方術有風角、遁甲、七政、元氣、六日七分、逢占、日者、挺專、須臾、孤虛及望雲省氣等項。（見後漢書方術傳序）今略舉幾個名家的言行於左：

（甲）張衡（反對圖緯而主方術者）

張衡世爲南陽著姓。他善天文陰陽歷算，好玄經。他致崔瑗的信說太玄是「漢家得天下二百歲之書也，復二百歲殆將終乎？漢四百歲，玄其興乎？」他稱述卜筮等方術說：

聖人明審律歷，以定吉凶。重之以卜筮，雜之以九宮。經天驗道，本盡於此。或觀星辰逆順，寒燠所由；或察龜策之占，巫覡之言。其所因者，非一術也。

他所以反緯，是因爲緯沒有徵效。他說：

律歷卦候九宮風角，數有徵效，世莫肯學，而競稱不占之書（指緯）。宜收藏圖緯，一禁絕之。（以上後漢書卷八九本傳）

張衡的政論是輕商重農，仍然是儒家的思想。他的西京賦諷刺商業繁盛，例如所說：

爾乃商賈百族，裨販夫婦；鬻良雜苦，蚩眩邊鄙。何必昏於作勞，邪贏優而足恃。彼肆人之男女，麗美奢乎許史。

東京賦提出正面的主張道：

用財取物，常畏生類之殄也。賦政任役，常畏人力之盡也。取之以道，用之以時。山無槎枿，畋不麑胎。草木蕃廡，鳥獸阜滋。民忘其勞，樂輸其財。百姓同於饒衍，上下共其雍熙。若此故王業可樂焉。今公子（稱讚西京的憑虛公子）苟好勦民以媮樂，忘民怨之爲仇

也。好殫物以窮寵，忽下叛而生憂也。（文選）

這些都是鹽鐵論裏「文學」一流的話。他的思玄賦（載後漢書本傳）辭意近於楚辭裏的遠遊，還沒有賈誼服賦那樣的莊學氣。

（乙）楊厚（由圖讖而入黃老者）

楊厚祖父春卿善圖讖學，臨命戒子統曰：「吾綈袠中有先祖所藏祕記，爲漢家用，爾其修之。」統又學河洛書及天文推步之術。朝廷每訪問災異。統作家法章句及內讖二卷。厚善談災異，「每有災異，輒上消救之法。」後厚格於外戚官，歸家修黃老，教授門生三千餘人。

（丙）襄楷（由天文陰陽而入太平道者）

桓帝時，宮中立黃老浮屠祠，老子化胡之說已流行於世。襄楷上書有言：

聞宮中立黃老浮屠之祠。此道清虛，貴尙無爲，好生惡殺，省慾去奢。……或言老子入夷狄爲浮屠。浮屠不三宿桑下，不欲久生恩愛，精之至也。天神遺以好女，浮屠曰：「此但革囊盛血，」遂不盼之。其守一如此，乃能成道。（後漢書卷六〇本傳）

襄楷了解老佛無爲之意，但他上書所說都是些災異之說。他又上于吉神書。于吉神書是什麼？

初順帝時，琅玡宮崇詣闕上其師于吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素，朱介，靑首，朱目，號太平淸領書。其言以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語。（前漢末甘忠可所造

書也名太平經。）

太平淸領書有符咒治病的話。其言曰：

天上有神聖要語，時下授人以言，用使神吏應氣而往來也。人衆得之，謂神咒也。咒百中百，十中十。其咒有可使神爲除災疾，用之所向無不愈也。（後漢書卷六〇注所引）

後來在江南作符水治病，聚衆多人，爲孫策所殺的道士，也託名于吉。崇所上書被沒收。「後張角頗有其書焉。」（後漢書同上卷）誰都知道張角是數十萬暴動農民的首領。（註）

第三款　太平道的組織

一，捐產學道的風氣

後漢時頗有捐產入道的富豪。如折國之子像：

國有貲財二億，家僮八百人。像能通京氏易，好黃老言。及國卒，感「多藏厚亡」之義，乃散金帛資產，周施親疎。或諫像曰：「君三男兩女，孫息盈前，當增益產業，爲何坐自單竭乎？」像曰：「昔門子文有言：我乃逃禍，非避富也。吾門戶殖財日久，盈滿之咎，道家所忌。今世將衰，子又不才。不仁而富，謂之不幸。牆隙而高，其崩必疾也。」（後漢書卷百十二）

（註）道藏太平部有太平經一百十九卷，多說帝王治世大道，並涉及房中術，又主張一夫一妻制。據沙門道世說是唐代道士所造。

捐產學道如王仲之於公沙穆：

公沙穆隱居東萊山，學者自遠而至。有富人王仲致產千金。

當時學道的風氣非常盛行。曹丕典論說：

潁川郗儉能辟穀餌茯苓。甘陵甘始名善行氣，老而少容。廬江左慈知補導之術。並爲軍吏。初儉至之所，茯苓買暴貴數倍。議郎安平李覃學其辟穀，食茯苓，飲寒水，水寒中泄利，殆至殞命。後始來，衆人無不鴟視狼顧，呼吸吐納。軍祭酒弘農董芬爲之過差，氣閉不通，良久乃蘇。左慈到，又競受其補導之術。至寺人嚴峻往從問受，奄豎眞無事於斯術也。人之逐聲乃至於是也。

二、太平道及五斗米道

在農民之間則符咒治病的道士，受人信仰。抱朴子以士大夫咒駡的言辭說張角受人信仰的情形道：

俗所謂□□，既不能修療病之術，又不能返其大迷；不務藥石之救，惟專祝祭之謬；祈禱不已，問卜不倦。富室竭其財儲，貧人假舉倍息。田宅割裂以殆盡，篋櫃倒裝而無餘。或偶有自差，便爲受神之賜；如其死亡，便謂鬼不見赦。幸而得活，財產窮罄。……曩者有張角、柳根、王歆，李申之徒，……遂以招集姦黨，稱合逆亂。或自發良民，或欺誘百姓，以規財利。財帛山積，富踰王公；刺客死士，爲之致用。威傾邦君，勢凌有司。亡命逋逃因爲窟藪。（內篇道意）

這些話似是而非。農民多迷信是事實。醫藥費大，不是貧者所能勝。所以符咒治病可以盛行。張角等所取於病家的很少，但所受於信徒的捐納卻積少成多。這些財富用於教徒的共同生活，決不是少數首領自飽私囊的。典略載(魏志卷八注引)：

> 熹平中(公元一七二至一七七年間)妖賊大起。三輔有駱耀。光和中(公元一七八至一八三年間)東方有張角，漢中有張脩。駱耀教民緬匿法。角為太平道，脩為五斗米道。太平道者，師持九節杖為符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之。或日淺而病愈者，則云此人信道；其或不愈則為不信道。脩法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過。使病者家出五斗米，以為常，故號曰五斗米師。

五斗米道起於張陵，陵子衡(即典略所稱脩)，衡子魯。張魯的組織如下：

> 其來學道者，初皆名鬼卒。受本道已信，號祭酒，各領部衆，多者為治頭大祭酒。皆教以誠信不欺詐，有病自首其過，大都與黃巾相似。諸祭酒皆作義舍，如今之亭傳。又置義米肉，懸於義舍，行路者量腹取足；若過多，鬼道輒病之。(魏志張魯傳)

設義舍一制，足見他們的錢財是共同消費的。這種消費共同體，是貧農無產者的組織是無疑的。張角的聲勢最為浩大。

> 角分遣弟子周行四方，轉相誑誘。十餘年間，徒衆數十萬。自青、徐、幽、冀、荊、揚、兗、豫八州之人莫不畢應。光和元年(公元一八三年)，角遂置三十六方(袁宏後漢紀作坊)。方，猶將軍也。大方萬餘人，小方六七千，合立渠帥。訛言「蒼天已死，黃天當立

；歲在甲子，天下大吉。」以白土書京城寺門及州郡府皆作甲子字。中平元年，馳敕諸方，一時俱起。皆著黃巾以爲標幟，故時人謂之「黃巾賊」。

這是財富集中，農民破產的結果。這是農民反抗儒者的宗教戰爭。儒者的鬪爭轉化爲反抗儒家的太平道，把崇尚儒學的東漢政權打潰了。張角的暴動雖終於失敗，張魯的宗教國卻存立於漢中垂三十年。太平道五斗米道的根基原在農民，更不因黃巾之散及張魯之降而崩壞。從此以後，屢次活躍於農民革命中的，例如東晉的孫恩、北宋的方臘、元末的韓林兒，都有一系相關。

第二節　反陰陽五行學及自然主義之復興

第一款　東漢時代的哲學及社會問題

一、哲學問題

讖緯及陰陽五行學既有如上所說的勢力，學者間當然引起猛烈的討論。陰陽五行論者主張各種方術，以及祈禱法、神仙術、延壽論。反對此論者則主張定命論。前者已於前節略爲說明，本節將敍述當時哲學思潮裏定命論的爭執。

後漢未開國以前，性命論已在學者之間討論了。桓譚與劉歆曾有爭執。曹植辨道論說：

子駿（劉歆）乃言：……余前爲王莽典樂大夫。樂記云：「文帝得魏文侯樂人竇公，年百八十，兩目盲。帝奇而問之：「何所施行？」對曰：「臣年十三而失明。父母哀其不及事，教臣鼓琴。臣又能導引，不知壽何力？」君山論之曰：「頗得少盲，專一內視，精不外鑑之助也。」」（又能導引我疑是又不能導引。）

依此則桓譚是主張壽命可以內視延長的了。但是：

劉子駿嘗問人言：「誠能抑嗜欲闔耳目，可不衰竭乎？」時庭中有一老榆，君山指而謂曰：「此樹無情欲可忍，無耳目可闔，然猶枯槁腐朽。」

由此可見桓譚沒有定論。（以上載唐釋道宣廣弘明集卷五）但桓譚新論形神篇則從後說。他說人類：

雖同形名，而質性才幹乃各異度，有強弱堅脆之姿焉，愛養適用之，直差愈耳。

他引燭火爲喩說：

精神居形體，猶火之然燭矣。如善扶持，隨火而側之，可無滅而竟燭。燭無火亦不能獨行於虛空，又不能復然其灺。灺猶人之耆老，齒墮髮白，肌肉枯臘，而精神弗爲之能潤澤，內外周遍則氣索而死，如火燭之俱盡矣。

這是說命隨形體死滅而死滅，譬如「火之隨脂燭多少長短爲遲速」。養生也不過像轉燭使油漬燭頭一樣，轉燭雖可以使火復明，但燭盡火仍然滅熄。「今人之養性，或能使墮齒復生，白髮更黑，肌顏光澤，如彼促脂轉燭者，至壽極亦獨死耳。」（載梁僧佑弘明集卷五）由此

而桓譚反對長生術。

和安前後（公元八九年前後），繼桓譚新論而出的系統的著作，如王充論衡（八九年前）、王符潛夫論、崔寔政論、仲長統昌言、荀悅申鑑、徐幹中論，大抵都討論到壽命及本性的問題。王充論衡當另款說述。今略述其他學者的議論。

潛夫論是主張定命論的。正列篇說：

凡人吉凶，以人爲主，以命爲決。行者，己之質也。命者，天之制也。在於己者固可爲也，在於天者不可知也。巫史祈禱者，蓋所以交鬼神而救細微耳，至於大命，末如之何！

他承認命有數種。卜列篇說：

天地開闢有神民，神民異業精氣通。行有招召，命有遭隨。

他以定命論否認卜筮祭祀的實益。卜列篇說：

聖人甚重祭祀，然不疑之事亦不問也。甚敬祭祀，然非禮之祈亦不爲也。

他以同樣的理由反對圖宅術、占夢術及骨相術。

昌言極力反對丹書厭勝，變怪忌諱等方術。他說：

和神氣，懲思慮，避風濕，節飲食，適嗜欲：此壽考之方也。不幸而有疾，則鍼石湯藥之所去也。肅禮容，居中正，康道德，履仁義，敬天地，恪宗廟：此吉祥之術也。不幸而有災，則克己責躬之所復也。然而有禱祈之禮，史巫之事者，蓋中正竭精誠也。下世其本而爲姦邪之階，於是淫厲亂神之禮興焉；侜張變怪之言起焉，丹書厭勝之物作焉。故常俗

忌諱可笑事，時世之所遂往而通人所深疾也。且夫掘地九仞以取水，鑿山百步以攻金，入林伐木不卜日，適野刈草不擇時。及其構而居之，制而用之，則疑其吉凶，不亦迷乎？簡郊社，慢祖禰，逆時令，背大順，而反求福祐於不祥之物，取信誠於愚惑之人，不亦誤乎？彼圖家畫舍轉局指天者，不能自使室家滑利子孫貴富，而望其能致之於我，不亦惑乎？（羣書治要卷四五引）

昌言並不根據定命論來反對方術，所根據的是人事而不是天命。這是他與潛夫論不同的。

荀悅的叔父司空荀爽主張定命論。他對於「仁者壽」的論斷，加以定命論的解釋。他立論大意以為：

古人有言：「死而不朽。」謂……其身歿矣，其道猶存，故謂之不朽。夫形體者，人之精魄也；德義令聞者，精魄之榮華也。……夫形體固自朽斃消亡之物，壽與不壽不過數十歲；德義立與不立差數千歲，豈可同日言也哉？……由此觀之，「仁者壽，」豈不信哉？（中論壽夭篇所引）

這是說仁者的身體不一定壽，所謂壽的是仁者的令德。荀悅說：

世稱緯書，仲尼之作也。臣悅叔父故司空爽辨之，蓋發其偽也。（申鑒）

荀爽是定命論者，反對緯書不是沒有道理的。荀悅從之也主張定命論。他說：

生之謂性也，形神是也。所以立生終生者之謂命也，吉凶是也。夫生我之制，性命存焉爾。君子循其性以輔其命。休斯承，否斯守。無務焉，無怨焉。（申鑒雜言，下同）

他根據孔子所謂「惟上智與下愚不移」之說，以說性命。他所定的原則是：

上下不移，其中則人事存焉爾。

他反對白虎通義性善情惡的調和論。他說：

好惡者，性之取舍也。實見於外，故謂之情爾，必本乎性矣。

依他的意見，性有三品，有善有惡，也有可善可惡的。命也有三品，有吉有凶，也有吉凶由於人事的。他依於這種性命論，反對神仙術、長生術、及蓄氣內視導引諸養性術。（見俗嫌篇）他申述荀爽的仁者壽的解釋，說：

或問「仁者壽」何謂也？曰：仁者內不傷性，外不傷物；上不違天，下不違人；處正居中，形神以和；故咎徵不至，而休嘉集之：壽之術也。曰：顏冉何？曰：命也。麥不終夏，花不濟春，如和氣何！雖云其短，長亦在其中矣。

這是說顏冉壽雖短，而長壽的道理卻在其中。換句話說，他們沒有短壽的行為，至於短壽，這是命了。顏冉是短壽的，但傳說中又有長壽的，如彭祖。荀悅怎樣解釋呢？他說：

或問有數百歲人乎？曰：力稱烏獲，捷言羌亥，勇期賁育，聖云仲尼，壽稱彭祖。物有俊傑不可誣也。或問凡壽者必有道，非習之功？曰：夫惟壽則惟能用道，惟能用道則性壽矣。苟非其性也，脩不至也。學必至聖，可以盡性。壽必用道，所以盡命。（以上俗嫌篇）

這是說性命都有一定的。性所沒有，脩也不能聖。命如不至，脩也不能壽。但是性雖可聖，非學不能盡。命雖可壽，非道不能盡。

孫翺則異於荀爽的解釋，以爲「仁者壽」有勸善的意義。中論載：

北海孫翺以爲死生有命，非他人之所致也。若積善有慶，行仁得壽，乃教化之義，誘人而納於善之理也。若曰積善不得報，行仁者凶，則愚惑之民將走千惡以反天常。故曰：「民可使由之，不可使知之。」

這也是主張定命論的學說，不過他以爲不應揭穿眞相，應當利用以勸善。徐幹反對荀孫兩說，以爲仁者得壽是眞理，並不是指令德傳世而言，也不是假藉勸世的話。他說：

夫壽有三：有王澤之壽，有聲聞之壽，有行仁之壽。書曰：「五福，一曰壽，」此王澤之壽也。詩云：「其德不爽，壽考不忘，」此聲聞之壽也。孔子曰：「仁者壽，」此行仁之壽也。孔子云爾者，以仁者壽利養萬物，萬物亦受利矣，故必壽也。荀氏以死而不朽爲壽，則書何故曰「在昔殷王中宗……享國七十有五年……」者，周公不知天壽之意乎？

這是反對定命論的說法。他以爲仁者壽命必長。顏淵一人壽短，不足證明一切仁者壽都會短。（壽夭篇）

二、社會政治問題

當時社會政治問題及學者的解決方法是怎樣呢？

（甲）土地兼併及農民破產。

和安以後，商業及奴隸生產發達而農民破產的情形是這樣的：

今舉世舍農桑，趨商賈。牛馬車輿塡塞道路，游手爲功充盈都邑。治本者少，浮食者衆。

商邑翼翼，四方是極。今察洛陽，浮末者什於農夫，虛偽游手者什於浮末。是則一夫耕，百人食之；一婦桑，百人衣之。以一奉百，孰能供之？天下百郡千縣，市邑萬數，類皆如此，本末何足相供？則民安得不饑寒？饑寒並至，則安得不為非？（潛夫論浮侈篇）

儒者仍然歸咎於消費沒有節制。王符如此，崔寔也是如此。政論說：

律令雖有輿服制度，然斷之不自其源，禁之又不密。今使列肆賣侈功，商賈鬻僭服，百工作淫器。民見可欲，不能不買。賈人之列，戶蹈踰侈矣。此則天下之患一也。且世奢服僭則無用之器貴，本務之業賤矣。農桑勤而利薄，工商逸而入厚。故農夫輟耒而雕鏤，工女投杼而刺文。躬耕者少，末作者衆。財鬱蓄而不盡出，百姓窮匱而為姦寇。是以倉廩空而囹圄實。斯則天下之患二也。法度既墮，輿服無限。婢妾皆戴瑱揥之飾而被織文之衣。乃送終之家亦無法度，至用轜梓黃腸，多藏寶貨，亨牛作倡，高墳大寢。天下跂慕，恥不相逮。竭家盡業，甘心而不恨。窮阨既迫，迫為盜賊。此天下之患三也。（羣書治要卷四五引，節錄）

仲長統昌言也說（均後漢書七九引）：

漢興以來，同為編戶齊民，而以財力相君長者，世無數焉。而清潔之士徒自苦於茨棘之間，無所損益於風俗也。（理亂篇）

又說：

井田之變，豪人貨殖。館舍布於州郡，田畝連於方國。身無半通青綸之命，而竊三辰龍章

之服；不爲編戶一伍之長，而有千室名邑之役。榮樂過於封君，勢力侔於守令。財賂自營，犯法不坐；刺客死士爲之投命。至使弱力少智之子，被穿帷敗，寄死不斂，寃枉窮困，不敢自理。雖亦由禁網疎闊，蓋分田無限使之然也。（損益篇）

荀悅也說：

諸侯不專封。富人名田踰限，富過公侯，是自封也。大夫不專地。賣買由己，是專地也。（申鑒時事篇）

他們提出的政策，大抵是重農輕商及節制消費。潛夫論說：

爲政者明督工商，勿使淫偽；困辱游業，勿使擅利；寬假本農而寵遂學士：則民富而國平矣。（務本篇）

又說：

夫貧生於富，弱生於強，亂生於治，危生於安。故明王之教民也，愛之勞之，教之誨之，愼微防萌，以斷其邪。故易美節以制度，不傷財，不害民。七月詩，大小教之，終而復始。由此觀之，民固不可恣也。（浮侈篇）

政論同樣主張節欲。他說：

夫人之情莫不樂富貴榮華，美服麗飾，鏗鏘眩耀，芬芳嘉味者也。晝則思之，夜則夢焉。惟斯之務，無須臾不存於心，猶急水之歸下，下川之赴壑。不厚爲之制度，則皆侯服王食，僭至尊，踰天制矣。是故先王之御世也，必明法度以閉民欲，崇隄防以禦水害。

井田制度可否實行？仲長統主張即行。荀悅主張緩施。昌言說：

今欲張太平之紀綱，立至化之基趾，齊民財之豐寡，正風俗之奢儉，非井田實莫由也。此變有所敗而宜復者也。（損益篇）

申鑒則主限田，大抵同於董仲舒所謂『宜稍近古』。他說：

或曰：復井田與？曰：否！尊地非古也，井田非今也。然則如之何？曰：耕而勿有，以俟制度可也。（黃省曾注：不得賣買由己，不得踰限也。）

（乙）世族與選舉之獨占

農民破產，土地兼幷，則豪族興起。和安以後，豪族已操持『物議』。潛夫論說：

今觀俗士之論也，以族舉德，以位命賢。（論榮）

物議旣以族舉德，則選舉便爲豪族所獨占。潛夫論說：

凡今之人，言方行圓，口正心邪；行與言謬，心與口違。論古則知稱夷齊原顏，言今則必官爵職位。虛談則知以德義爲賢，貢薦則必以閥閱爲前。（交際）

所以『聚才藝以敍官宜』（昌言損益篇）爲儒生所主張。潛夫論尤加痛論，以爲

賢愚在心，不在貴賤；信欺在性，不在親疏。二世所以共亡天下者，丞相御史也。高祖所以共取天下者，繒肆屠狗也。驪山之徒，鉅野之盜，皆爲良將。由此觀之，苟得其人，不患貧賤；苟得其材，不嫌名迹。（本政篇）

（丙）朋黨之爭及官不久位

外戚宦官迭相專政。官僚結黨互爲競爭。潛夫論所謂「在位者之好蔽賢而務進黨也，自古而然，」後漢末葉尤甚。競爭既烈，官不能久於其位。政論說：

昔聖王之治天下，咸建諸侯以臨其民。國有常君，君有定臣。上下相安，政如一家。秦兼天下，罷侯置縣，於是君臣始有不親之舋矣。我文景患其如此，故令長視事至十餘年，居位或長子孫。永久則相習，上下無所竄情。加以心堅意專，安官樂職，圖慮久長，而無苟且之政。吏民供奉，亦竭忠盡節，而無一切之計。故君臣和睦，百姓康樂。……自頃以來，政教稍改。重刑闕於大臣，而密網刻於下職。鼎輔不思在寬之德，牧牧守守逐之，各競擿微短，吹毛求疵，重案深詆，以中傷貞良。……州郡側目，以爲負折。乃選巧文猾吏，向壁作條，誣覆闔門，攝捕妻子。人情恥令妻子就逮，則不迫自去。……長吏下車百日，無異他觀，則州郡睚睨，待以惡意。滿歲寂寞，便見驅逐。

這段記載，把縣令不能久於職守的情形說得痛切的很，但是因反對這種現象而追慕周的封建時期及西漢初年的封君時期，那就錯了。官僚制度之下，久於職守是很難的，競爭官位的太多了。

（丁）官僚貪汚

官位的競爭，所競爭的不是俸祿，而是不法的收括。漢代官俸甚薄。政論說：

夫百里長吏，荷諸侯之任，而食監門之祿。請舉一隅以率其餘。一月之祿得粟二十斛錢二千。長吏雖欲崇約，猶當有從者一人。假令無奴，當復取客。客庸一月千芻，膏肉五百，

、薪炭鹽菜又五百，二人食粟六斛。其餘財足給馬，豈能供冬夏衣被，四時祠祀，賓客升酒之費乎？況復迎父母致妻子乎？……於是則有賣官鬻獄，盜賊主守之奸生矣。

武吏貪汚，甚至使兵備廢弛。即如弩劍的製造，「貪汚之吏競約其財用，狡猾之工復盜竊之，」弓脆刀鈍，全不合用。其邊將則

坐調文書以欺朝廷。實殺民百則言一，殺虜一則言百；或虜實多而謂之少，實少而謂之多。傾側巧文，要取便身利己，而非憂國之大計，哀民之死亡也。又放散錢穀，殫盡府庫。乃復從民假貸，強奪財貨。千萬之家削身無餘。萬民遺竭，因隨以死亡者，皆吏所餓殺也。其爲酷痛，甚於逢虜寇鈔。賊虜忽然而過，未必死傷。至使所搜索剽奪，游踵塗地。或覆宗滅族，絕無種類。或孤婦女，爲人奴婢，遠見販賣，至今不能自治者，不可勝數也。（潛夫論實邊篇）

他們對於官吏貪汚，軍閥殘暴，所提政策不外加俸、嚴法、用賢罷了。

（戊）法教的關係

官僚組織既腐敗如此，法令教化都談不到。東漢的儒生本重法令。在上述的情形之下，法治的要求更爲切迫。潛夫論雖崇尙德化，却指出法令的重要性。他說：

無慢制而成天下者，三皇也。畫則象而化四表者，五帝也。明法禁而和海內者，三王也。行賞罰而齊萬民者，治國也。君立法而下不行者，亂國也。臣作政而君不制者，亡國也。是故民之所以不亂者，上有吏。吏之所以無姦者，官有法。法之所以順行者，國有君也。

法者，君之命也。人君思正以出令，而貴賤賢愚莫得逾也，則君位於上而民氓治於下矣。
人君出令而貴臣驕吏弗順也，則君幾於弒而民幾於亂矣。

他不獨貴法，並且駁斥獨任德化的議論。他說：

議者必將以爲刑殺當不用，而德化可獨任。此非變通者之論也，非叔世者之言也。（衰制篇）

昌言以爲德教刑罰不可偏廢。他說：

德教者，人君之常任也，而刑罰爲之佐助焉。

但是他對於當世則主刑罰。他說：

至於革命之運期，非征伐用兵則不能定其業。姦宄之成羣，非嚴刑峻法則不能破其黨。時勢不同，所用之數亦宜異也。

申鑒也取同樣的見解。時事篇說：

德刑並用，常典也。或先或後，時宜。

王符雖主張行法於貴官，以糾正腐敗的官僚。申鑒則保持西漢儒生的見解，以君子小人的差別來定禮刑的任務。政體篇說：

君子以情用，小人以刑用。榮辱者，賞罰之精華也。故禮教榮辱以加君子，化其情也。桎梏鞭朴以加小人，治其刑也。君子不犯辱，況於刑乎？小人不忌刑，況於辱乎？若夫中人之倫，則刑禮兼焉。

他所謂君子小人中人，是就品性來說，沒有身分的意義。天下如以中人爲最多，則禮刑並用便成治國的大原則。所以他又說：

性雖善，待教而成。性雖惡，待法而消。唯上智與下愚不移，其次善惡交爭。於是教扶其善，法抑其惡。得施之九品：從教者半，畏刑者四分之三，其不移者大數九分之一也。一分之中，又有微移者矣。然則法教之於化民也，幾盡之矣。（雜言下）

（己）赦

東漢赦令頻繁，儒者多反對之。潛夫論有述赦篇，政論有論赦之文，申鑒時事篇也論及。赦所以頻繁，由於農民破產，流於暴動，政府無法，頻赦以求其自新。政論說：

不軌之民，孰不肆意？遂以赦爲常俗，初期望之。過期不至，亡命蓄積，羣輩屯聚，爲朝廷憂。如是則刼不得不赦。赦以趣姦，姦以趣赦，轉相驅踧，兩不得息。雖日赦之，亂甫繁耳。

潛夫論則斥赦令是「以養姦活罪爲仁，放縱天賊爲賢」（潛夫論述赦）。他們以爲反抗他們的人都是凶頑不化的。他們說：

今夫性惡之人，居家不孝悌，出入不恭敬，輕薄慢傲，凶悍爲辨，以威侮侵利爲行，以賊殘酷虐爲賢。故數犯王法者，此乃民之賊，下愚極惡之人也。雖脫桎梏而出囹圄，終無改悔之心。（述赦篇）

第二款　自然主義的復興

（一）總說

中世封建社會的寺院組織，在東漢已有萌芽。佛老思想的盛大，在東漢已有前驅。前引潛夫論指摘當時士氣的一段話，有這樣的兩句：「今學問之士好語虛無之事，爭著彫麗之文。」這就是指斥佛老思想流行的現象的。本款要特提一個學者，他是從儒學裏面開闢老學再興的大路的先鋒。

（二）王充論衡

一、王充及論衡的大旨

據論衡自紀篇說，王充生於建武三年（公元二七年）。後漢書本傳載章帝（公元七六至八八年）特詔公車徵，病不行，時充年五十餘。他到和帝年間纔死，年七十左右。他的家族本業農桑，後改買販。父誦在錢唐「勇勢凌人，末復與豪家丁伯等結怨，」全家徙到上虞。他的論衡到東漢末始爲王朗所攜歸許下。相傳蔡邕也私有此書，祕而不傳。由此可知論衡行於中原，在東漢末。

論衡的思想可分兩方面來看。破的方面，他把當時流行的讖、緯，災異符瑞及天人感應之說，陰陽五行，神仙術，圖宅術，鬼祟的迷信，一切禁忌，禳解祈禱，卜筮，龍、雷、天、日的神話，以及僞書與書中的僞事，都大胆的一概攻倒。立的方面，他依於老學而搆成一

個綿密的系統，即「自然」與「無爲」的哲學。他指出「萬物自生」的原則作立論的基點。他指出古今無異的道理，反對儒生的是古非今論。他鼓吹文儒而輕視世儒，尊重創作而輕視經說。他甚至問孔，刺孟，推翻儒者的偶象崇拜。

二、萬物自生的原理

自然篇說：

> 天地合氣，萬物自生：猶夫婦合氣，子自生矣。萬物之生，含血之類知飢知寒，見五穀可食，取而食之；見絲麻可衣，取而衣之。……夫天之不故生五穀絲麻以衣食人，由其有災變不欲以譴告人也。物自生而人衣食之，氣自變而人畏懼之。

萬物自生，沒有五行生尅的道理。爲什麼呢？

> 天地合氣，物偶自生矣。……如天故生萬物，當令其相親愛，不當令之相賊害也。或曰：「五行之氣，天生萬物。以萬物含五行之氣，五行之氣更相賊害。」曰：天自當以一行之氣生萬物，令相親愛，不當令五行之氣，反使相賊害也。（以下詳駁五行之說，物勢篇）

萬物自生，人亦同然。物勢篇說：

> 儒者論曰：「天地故生人，」此言妄也。夫天地合氣，人偶自生也。猶夫婦合氣，子則自生也。夫婦合氣，非當時欲得生子，情欲動而合，合而生子矣。且夫婦不故生子，以知天地不故生人也。然則人生於天地也，猶魚之於淵，蟣虱之於人也。因氣而生，種類相產。萬物生天地之間，皆一實也。

這在當時是很大胆的論斷。他一掃陰陽五行的流行理論，重新點出萬物自化及天道無爲的原理。自然篇明快的申述道：

夫人之施氣也，非欲以生子，氣施而子自生矣。天動不欲以生物，而物自生，此則自然也。施氣不欲爲物，而物自爲，此則無爲也。謂天自然無爲者何？氣也。恬澹無欲，無爲無事者也。

他更具體的解釋道：

春觀萬物之生，秋觀其成。天地爲之乎？物自然也。如謂天地爲之，爲之宜用乎？天地安得萬萬千千手，並爲萬萬千千物乎？諸物在天地之間也，猶子在母腹中也。母懷子氣，十月而生，鼻口耳目，髮膚毛理，血脈脂腴，骨節爪齒，自然成腹中乎？母爲之也。

他更發揮無爲的功能道：

天道無爲，故春不爲生，而夏不爲長，秋不爲成，冬不爲藏。陽氣自出，物自生長；陰氣自起，物自成藏。汲井決陂，灌溉園田，物亦生長。霈然而雨，物之莖葉根垓，莫不洽濡，程量澍澤，孰與汲井決陂哉？故無爲之爲大矣。（自然篇）

他以此痛駁儒者的帝王感生說。奇怪篇說：

儒者稱聖人之生，不因人氣，更稟精於天。禹母吞薏苡而生禹，故夏姓曰姒。卨母吞燕卵而生卨，故殷姓曰子。后稷母履大人跡而生后稷，故周姓曰姬。……讖書又言堯母慶都野出，赤龍感己，遂生堯。高祖本紀言「劉媼嘗息大澤之陂，夢與神遇。是時雷電晦冥。太

公往視，見蛟龍於上。已而有身，遂生高祖。」其言神驗，文又明著，世儒學者莫不謂然。如實論之，虛妄言也。」

這是萬物自生的原理對讖緯的攻擊之一。在讖緯有大勢力的劉氏政權之下，這種攻擊是勇敢的了。

三、命與性

人生於「天地合氣」。初所稟得的氣，叫做性命。初稟篇說：

命謂初所稟得而生也。

無形篇說：

人稟元氣於天，各受壽夭之命，以立長短之形。猶陶者用土爲簋廉，冶者用銅爲柈杅矣。器形已成，不可大小。人體已定，不可減增。用氣爲性，性成命定。體氣與形骸相抱，生死與期節相須。形不可變化，命不可減加。

這是說命與性都定於初稟的時候，不會變動的。但是命與性是一是二呢？論衡的意思以爲初稟於天的氣，定操行善惡的是性，定禍福吉凶的是命。兩者既定，不會變更。但兩者是二非一。命義篇說：

夫性與命異。或性善而命凶，或性惡而命吉。操行善惡者性也；禍福吉凶者命也。或行善而得禍，是性善而命凶。或行惡而得吉，是性惡而命吉也。性自有善惡，命自有吉凶。使命吉之人雖不行善，未必無福。凶命之人雖勉操行，未必無禍。

命何以有禍福吉凶呢？氣壽篇說：

夫稟氣渥則其體強，體強則其命長。氣薄則其體弱，體弱則其命短。

這是說壽夭定於所稟的氣。至如貴賤則命義篇說：

天有百官，有衆星。天施氣而衆星布精。天所施氣，衆星之氣在其中矣。人稟氣而生，含氣而長：得貴則貴，得賤則賤。貴或秩有高下，富或貲有多少，皆星位尊卑小大之所授也。

操行善惡則定於性。性怎樣有善惡呢？率性篇說：

稟氣有厚泊，故性有善惡也。……酒之泊厚，同一麴孽；人之善惡，共一元氣，元氣有少多，故性有賢愚。

性與命同稟於天，而不可變易。本性篇說：

稟性受命，同一實也。命有貴賤，性有善惡。謂性無善惡，是謂人命無貴賤也。

但性與命究爲兩事。命義篇說：

命有衰盛，物有貴賤。一歲之中，一貴一賤。一壽之中，一衰一盛。物之貴賤，不在豐耗。人之衰盛，不在賢愚。子夏曰：「死生有命，富貴在天。」

四、命與適偶及時

依王充的意見，人初稟天的氣的時候，命的壽夭貴賤吉凶已經確定了。他的定命論是絕對的。他根據絕對的定命論，認定世上一切事變都是偶然及適然。幸偶篇說：

凡人操行有賢有愚，及遭禍福，有幸有不幸。擧事有是有非，及觸賞罰，有偶有不偶。並時遭兵，隱者不中；同日被霜，蔽者不傷。中傷未必惡，隱蔽未必善。隱蔽幸，中傷不幸。俱欲納忠，或賞或罰；並欲有益，或信或疑。賞而信者未必眞，罰而疑者未必僞。賞信者偶，罰疑者不偶也。

命與遭偶的關係怎樣呢？命義篇說：

人有命，有祿，有遭遇，有幸偶。命者，貧富貴賤也。祿者，盛衰興廢也。以命當富貴，遭當盛之祿，常安不危。以命當貧賤，遇當衰之祿，則禍殃乃至，常苦不樂。遭者，遭逢非常之變。變雖甚大，命善祿盛，變不爲害。雖有善命盛祿，不遇知己之主，不得效驗。幸者，謂所遭觸得善惡也。獲罪得脫，幸也。無罪見拘，不幸也。故夫遭遇幸偶或與命祿幷，或與命祿離，遭遇幸偶，遂以成完。遭遇不幸偶，遂以敗傷：是與命祿幷者也。中不遂成，善轉爲惡：若是與命祿離者也。

王充以爲非獨個人的生活受命的決定，及適偶的轉移，即世之治亂亦同。治期篇說：

居位治民，爲政布教。——教行與止，民治與亂，皆有命焉。或才高行潔，居位職廢；或智淺操洿，治民而立。

他以爲世之治亂，不得歸責於君。治期篇說：

孔子曰：「道之將行也與，命也。道之將廢也與，命也。」由此言之，教之行廢，國之安危，皆在命時，非人力也。

然則治亂的原因在那兒呢？治期篇說：

世之治亂，在時不在政。國之安危，在數不在教。……夫世之所以為亂者，不以賊盜衆多，兵革並起，民棄禮義，負畔其上乎？若此者，由穀食乏絕，不能忍飢寒。夫飢寒並至而能無為非者寡，然則溫飽並至而能不為善者希。傳曰：「倉廩實，民知禮節；衣食足，民知榮辱。」讓生於有餘，爭起於不足。穀足食多，禮義之心生。禮豐義重，平安之基立矣。故飢歲之春，不食親戚。穰歲之秋，召及四隣。不食親戚，惡行也。召及四隣，善義也。為善惡之行，不在人質性，在於歲之飢穰。由此言之，禮義之行在穀足也。案穀成敗，自有年歲。年歲水旱，五穀不成。非政所致，時數然也。

這是機械的經濟定命論。他雖不否認治術的效用，却仍以為治亂決定於時會。定賢篇說：

治國須術以立功。亦有時當自亂，雖用術，功終不立者。亦有時當自安，雖無術，功猶成者。

卽使治術是必要的，治術的知曉也是偶然的。定賢篇說：

夫聖賢之治世也有術，得其術則功成，失其術則事廢。譬猶醫之治病也，有方篤劇猶治，無方毚微不愈。方施而藥行，術設而教從；教從而亂止，藥行而病愈。治病之藥未必惠於不為醫者，然而治國之吏未必賢於不能治國者，偶得其方，遭曉其術也。

在現在看來，王充的定命論及偶然論是不正確的。但王充的貢獻，與其說是定命論偶然論的建立，勿甯說是帝王受命說及天人感應說的破壞。

五、反天人感應說及無鬼論

王充以爲命是決定於初稟自然之氣的時候。他以此破壞帝王受命說。初稟篇說：

文王得赤雀，武王得白魚赤烏。儒者論之，以爲雀則文王受命，魚烏則武王受命。文武受命於天，天用赤雀與魚烏授之也。……如實論之，非命也。命謂初所稟得而生也。人生受性則受命矣。性命俱稟，同時並得，非先稟性後乃受命也。……當漢祖斬大蛇之時，誰使斬者？豈有天道先至而乃敢斬之哉？勇氣奮發，性自然也。夫斬大蛇，誅秦殺項，同一實也。周之文武受命伐殷，亦一義也。高祖不受命使之將，獨謂文武受雀魚之命，誤矣。

他又以此破壞天人感應說。他反對洪範之說：

或難曰：洪範庶徵曰：「急恆寒若，舒恆燠若。」「人君急則常寒順之，舒則常溫順之。寒溫應急舒，謂之非政如何？

夫豈謂急不寒，舒不溫哉？人君急舒而寒溫遞至，偶適自然，若故相應。人謂天地應令問，其實適然。

他反對災異與政治的感應。譴告篇說：

論災異者謂古之人君爲政失道，天用災異譴告之也。……曰：此疑也。夫國之有災異也，猶家人之有變怪也。血脈不調，人生疾病。風氣不和，歲生災異。災異謂天譴告國政，疾病天復譴告人乎？釀酒於罌，烹肉於鼎，皆欲其氣味調得也。時或鹹苦酸楚不應口者，猶人勾藥失其和也。夫政治之有災異也，猶烹釀之有惡味也。苟謂災異爲天譴告，是其烹釀

之誤得見譴告也。……夫天道，自然也，無爲。如譴告人，是有爲，非自然也。

天旣不譴告人，人也不能感動天。變動篇說：

論災異者……更說曰：災異之至，殆人君以政動天，天動氣以應之。人主爲於下，則天氣隨人而至矣。曰：此又疑也。夫天能動物，物焉能動天？何則？人物繫於天，天爲人物主也。

人不能感動天，所以祈禳是無用的。變復家以雩求雨。明雩篇駁道：

天之暘雨，自有時也。一歲之中，暘雨連續。當其雨也，誰求之？當其暘也，誰止之者？……世之聖君莫有如堯湯。堯遭洪水，湯遭大旱。如謂政治所致，堯湯惡君也。如非政治，是運氣之。運氣有時，安可請求？

他以此反對大巫董仲舒。亂龍篇說：

董仲舒申春秋之雩，設土龍以招雨，其意以雲龍相致。易曰：「雲從龍，風從虎，」以類求之，故設土龍，陰陽從類，雲雨自至。

夫易言雲從龍者，謂眞龍也，豈謂土哉？楚葉公好龍，牆壁槃盂皆畫龍，必以象類爲若眞，是則葉公之國常有雨也。

他以此反對長生術及延年說。無形篇說：

傳稱高宗有桑榖之異，悔過反政，享福百年，此虛也。傳言宋景公出三善言，熒惑却三舍，延年二十一載，是又虛也。又言秦繆公有明德，上帝賜之十九年，是又虛也。稱赤松王

喬好道爲仙，度世不死，是又虛也。假令人生立形謂之甲，終老至死，常守甲形。如好道爲仙，未有使甲變爲乙者也。夫形不可變更，年不可減增。何則？形氣性，天也。

道虛篇闢淮南王安雞犬皆仙之說，道：

夫人，物也。雖貴爲王侯，性不異於物。物無不死，人安能仙？

書虛、變虛、異虛、感虛、福虛、禍虛、談天、說日、順鼓、商虫、亂龍、遭虎、講瑞、指瑞、是應、感類等篇都有同樣的辯駁。

「人，物也。」在當時是勇敢的論斷。他根據這個論斷，斷定人不能爲仙，又斷定人死不爲鬼。論死篇說：

人，物也。物亦物也。物死不爲鬼，人死何故獨能爲鬼。……人之所以生者，精氣也。死而精氣滅。能爲精氣者，血脈也。人死血脈竭，竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用爲鬼？……夫死人不能爲鬼，則亦無所知矣。何以驗之？以未生之時無所知也。人未生，在元氣之中，既死復歸元氣。元氣荒忽，人氣在其中。人未生無所知，其死歸無知之本，何能有知乎？

人死既不爲鬼，又無所知。鬼是從那兒來的呢？

凡天地之間有鬼，非人死精神爲之也，皆人思念存想之所致也。致之何由？由於疾病。人病則憂懼，憂懼則見鬼出。凡人不病則不畏懼。故得病寢衽，畏懼鬼至，畏懼則存想，存想則目虛見。（訂鬼篇）

鬼既是存於存想的，則以財產殉葬的厚葬俗，以及歲月日時的各種忌諱，妖鬼作祟的傳說，圖宅術，祭祀求福的信仰，解除禍殃的方術，以及先知如卜筮圖讖等，都是虛妄的。紀妖、言毒、薄葬、四諱、調時、譏日、卜筮、辨祟、難歲、詰術、解除、祀義、祭意、實知、知實等篇，所駁的迷信極多。

六、古今無別論

人稟天地的氣而生。天地之氣，古今無別；人性也古今無別。齊世篇說：

> 上世之天，下世之天也。天不變易，氣不改更。上世之民，下世之民也，俱稟元氣。元氣純和，古今不異。則稟以爲形體者，何故不同？夫稟氣等則懷性均，懷性均則形體同，形體同則醜好齊，醜好齊則夭壽適。一天一地，並生萬物。萬物之生，俱得一氣。氣之薄渥，萬世若一。帝王治世，百代同道。

這個論斷是反對儒家的是古非今說的。齊世篇說：

> 今世之士者，尊古卑今也。貴鵠賤鷄，鵠遠而鷄近也。使當今說道深於孔墨，名不得與之同。立行崇於曾顏，聲不得與之鈞。何則？世俗之性賤所見，貴所聞也。

他反對是古非今之說，因亦反對『上世質朴，下世文薄』之說。他打破當世儒生的社會退化論。

他以此理論呵斥專事經說的『世儒』。他指出師說相傳以致五經失實的時弊。正說篇說

儒者說五經多失其實。前儒不見本末，空生虛說。後儒信前師之言，隨舊述故，滑習辭語。苟名一師之學，趨為師教授。及時早仕，汲汲競進，不暇留精用心，考實根核。故虛說傳而不絕，實事沒而不見，五經並失其實。

他輕世儒，重文儒。書解篇說：

著作者為文儒，說經者為世儒。

他指出當時說經者之不博。效力篇說：

諸生能傳百萬言，不能覽古今；守信師法，雖辭說多，終不為博。

他以為「文儒之力，過於儒生」即世儒。所謂文儒者，就是通人。他說：

通人猶富人，不通者猶貧人也。富人之宅，以一丈之地為內，內中所有，柙匱所羸，縑布絲帛也。貧人之宅，亦以一丈為內，內中空虛，徒四壁立，故名貧。（別通篇）

為什麼貴通人呢？他說：

凡貴通者，貴其能用之也。即徒誦讀，讀詩諷術，雖千篇以上，鸚鵡能言之類也。（超奇篇）

說經之儒不過鸚鵡之類，是不足貴的。通人卽文儒能超越經說來著作，所著作的書能不能與古書相比呢？依於古今無別論，案書篇說：

夫俗好珍古不貴今，謂今之文不如古書。夫古今一也，才有高下，言有是非。不論善惡而徒貴古，是謂古人賢今人也。

又說：

才有淺深，無有古今。文有眞僞，無有故新。

七、問孔及重老

他根據這個見解，不獨以爲今人可以比古人，且今人可以糾正古人的錯誤。他因此向孔子及孟軻提出問難。他說：

夫聖賢下筆造文，用意詳審，尙未可謂盡得實。況倉卒吐言，安能皆是？不能皆是，時人不知難。或是而意沉難見，時人不知問。（問孔篇）

所以他便推翻儒生對孔孟盲從的態度，不憚呵斥孔孟的錯誤。他說：

誠有傳聖業之知，伐孔子之說，何逆於理？（同上）

這是何等大胆的態度！他不獨呵斥世儒的厭勝說，且反對孔子「天厭之」的話。他不獨呵斥世儒的符瑞說，且反對孔子「鳳鳥不至，河不出圖」的話。他以經濟定命論反對孔子「去食存信」的主張。他推重子路對孔子抗爭的態度。

他問孔刺孟的反面，推重黃老。他說：

賢之純者，黃老是也。（自然篇）

他的重黃老，在取他們自然無爲的觀念。萬物自生的原理就是從老學得來的。即如自然篇所說：

物自生，子自成。天地父母何與知哉？及其生也，人道有教訓之義，天道無爲，聽恣其性

。故放魚於川，縱獸於山，從其性命之欲也。不驅魚令上陸，不逐獸令入淵者，何哉？拂詭其性，失其所宜也。夫百姓，魚獸之類也。上德治之，若烹小鮮，與天地同操也。……故曰：政之適也，君臣相忘於治，魚相忘於水，獸相忘於林，人相忘於世。故曰天也。

這都是老學的話。譴告篇且直說「黃老之家論說天道，得其實矣。」他雖推崇黃老，却呵斥陰陽五行學者。他深闢道家養氣及一切忌諱等說。老學由此乃擺脫西漢道學所援引的陰陽五行學說，回復老學的本形。

第四編 士族時代

第二期 士族統治期

第一章 士族的發達

第一節 後漢滅亡及豪族復興

一、各地的暴動及其平定

九州春秋說：「張角之反也，黑山、白波、黃龍、左校、牛角、五鹿、羝根、苦蝤、劉石、平漢、大洪、司隸、緣城、羅市、雷公、浮雲、飛燕、白爵、楊鳳、于毒等各起兵。大者二三萬，小者不減數千。……後遂彌漫，不可復數。」這都是中原的農軍名目。蜀有以馬相趙祇爲首領的黃巾數萬衆。吳有嚴白虎等衆各萬餘人，處處屯聚。各地的州牧太守相繼打翻。於是各地豪族，率領宗人部曲家兵，保守營塢，抗禦農軍。在中原，豪族以曹操爲首領，或率宗族（如荀彧田疇等），或領家兵（如任峻呂虔等），或以部曲（如李典許褚等）相從。他們平定黃巾以後，招流民耕田。魏志衛覬傳載：「覬書與荀彧曰：關中膏腴之地，頃遭荒亂，人民流入荊州者十萬餘家。聞本土安甯，企望思歸，而歸者無以爲業。諸將各競招懷，以爲部曲。」這是關中的例，別地也是一樣的。在吳，豪族政權粗定以後，諸將也各廣其田。（晉書食貨志）

魏晉立屯田的制度。屯田或募農民耕種，或以士兵耕種。其制以五十人爲一屯，屯置司馬。屯田的佃兵如領用官牛，則官得農產物十分之六，佃兵得十分之四；如自備耕牛，則官與佃兵平分農產物。（晉書傅玄傳）魏代農耕技術有區田法，白田一畝收十餘斛，水田一畝收數十斛。（畝方二百四十步。）魏晉平定蜀吳，全恃各地屯田所收的穀做軍餉。

二、政權的所寄及其移轉

在中原，莊園或隸屬於政府，或隸屬於豪族。所謂政府，實權在屯田及佃兵指揮者的手裏。所謂豪族，或是軍官家族，或是士人家族。屯田及佃兵指揮者，在地方便是兼領刺史的軍官，所謂都督某州軍事。在中央便是最高軍事首領。曹操死後，權在司馬氏，或爲太尉，或爲大將軍。私有莊園的豪族則獨占文官的地位。

蜀的政權在大族。大族的豪奢，有如董和傳所說：「蜀士富實，時俗奢侈。貨殖之家，侯服玉食。婚姻葬送，傾家竭產。」兵權則在諸葛亮費褘蔣琬姜維諸臣手裏。吳的大族，如張昭等是中原流寓的；如魯肅陸遜等是江東本土的。兵權則在孫氏。

第二節　魏晉的社會政治諸問題

一、貧富懸殊及奢侈風氣

在魏代，中原的農業以莊園及屯田的方式恢復並發達。政府對於農業生產，注意技術的

訓練，不求耕地而積之多。這時候，農產豐收而商業還沒發達。晉承魏後，統一中國。各地的商品初得到盛大的市場。豪家大族一時殷富。干寶晉紀總論說當時的情形道：「牛馬被野，餘糧棲畝；行旅草舍，外閭不閉。民相遇者如親，其匱乏者取資於道路。故當時有天下無窮人之諺。」

大族的富力增加，生活趨於奢侈。自魏正始年間（公元二四〇至二四八年），夏侯玄（太初）已指出當時豪富的奢侈，主張劃分等級，節制消費。他所主張的方法，無疑仍是西漢儒者的故智。他說：

文質之更用，猶四時之迭興也。王者體天理物，必因弊而濟通之。時彌質則文之以禮，時泰侈則救之以質。今承百王之末，秦漢餘流，世俗彌文，宜大改之，以易民望。今科制自公列侯以下，位從大將軍以上，皆得服綾錦羅綺紈素金銀飾鏤之物。自是以下，雜綵之服通於賤人。雖上下等級各示有差，然朝臣之制已侔至尊矣，玄黃之采已得通於下矣。欲使市不鬻華麗之色，商不通難得之貨，工不作雕刻之物，不可得也。

他指出當時豪富的奢侈，工商的浮巧。他主張訂立制度，使錦綺織巧之物限於王室，百官小民必須樸素。

在晉代，國內統一，商業更是發達。士族及商人兼幷農夫的土地。獨立農民大抵不去受士族的蔭庇，——去做農奴，便是陷於破產的境遇，——賣身爲奴婢。豪富之家，土地及奴婢數量巨大，而農民貧困。傅玄指斥士族的豪奢，說道（傅玄的書卽稱傅子）：

天下之害莫甚於飾。上之人不節其耳目之欲，殫生民之巧，以極天下之變。一首之飾盆千金之價。婢妾之服兼四海之珍。縱欲者無窮，用力者有盡。用有盡之力，逞無窮之欲，此漢靈之所以失其民也。上欲無節，衆下肆情。淫侈並興，而百姓受其殃毒矣。嘗見漢末一筆之柙，雕以黃金，飾以和璧，綴以隨珠，發以翠羽。此筆非文犀之植，必象齒之管，豐狐之柱，秋兔之翰。用之者必被珠繡之衣，踐雕玉之履。由是推之，其極靡不至矣。然公卿大夫刻石爲碑，鐫石爲虎。碑虎崇僞，陳於三衢。妨功喪德，異端並起。衆邪之亂正若此，豈不哀哉！夫經國立功之道有二：一曰息欲，二曰明制。欲息制明，而天下定矣。

所謂息欲及明制，也就是儒生節制消費的常談了。他又指斥商業資本的發達，致使農民困窮。他說：

夫商賈者，所以伸盈虛而獲天地之利，通有無而壹四海之財。其人甚可賤，而其業不可廢。蓋衆利之所充，而積僞之所生，不可不審察也。

古者民樸而化淳，上少欲而下尠僞。衣足以暖身，食足以充口；器足以給用，居足以避風雨。養以大道而民樂其生；敎以大質而下無逸心。日中爲市，民交易而退，各得其所：蓋化淳也。

暨周世殷盛，承變極文，而重爲之防；國有定制，下供常事，役賦有恒，而業不廢。君臣相與，一體上下，譬之形影。官恕民忠，而恩侔父子。上不徵非常之物，下不供非常之求；君不索無用之寶，民不鬻無用之貨。自公侯至於皂隸僕妾，尊卑殊禮，貴賤異等。商楹

運於上，百事動於下，而六合晏如：分數定也。及秦亂四民而廢常賤，競逐末利而棄本業，苟合一切之風起矣。於是士樹姦於朝，賈窮僞於市。臣挾邪以罔其君，子懷利以詐其父。一人唱欲而億兆和。上逞無厭之求，下充無極之求。都有專市之賈，邑有傾世之商。商賈富於公室，農夫伏於隴畝而墮沈溺。上愈增無常之好以徵下，下窮死而不知所歸，哀夫！且末流濫溢而本源竭，纖靡盈市而本源落，其勢然也。

這是自氏族社會到奴隸商業社會的簡史。商人與農夫分化之後，前者兼幷後者的現象，在這部簡史裏說得非常明瞭。傅玄解決這問題的原則是什麼呢？他說：

古言非典義，學士不以經心。事非田桑，農夫不以亂業。器非時用，工人不以措手。物非世資，商賈不以適市。士思其訓，農思其務，工思其用，賈思其常。是以上用足而下不匱。故壹野不如壹市，壹市不如壹朝，壹朝不如壹用，壹用不如上息欲。上息欲而下反眞矣。

他仍以息欲爲解決社會問題的原則。他說：

故明君止欲而寬下，急商而緩農，貴本而賤末。朝無蔽賢之臣，市無專利之賈，國無擅山澤之民。——一臣蔽賢，則上下之道壅。商賈專利，則四方之資困。民擅山澤，則兼幷之路開。兼幷之路開，而上以無常役。下賦一物，非民所生，而請於商賈，則民財暴賤，而非常暴貴。非常暴貴，則本竭而末盈。末盈本竭而國富民安，未之有矣。

最末一段把小農因支付賦稅而受商人的操縱的情形，寫得眞是透澈。小農每年的生產，除一部消費，一部作爲農本以進行耕種而外，沒有多少賸餘。如須支付賦稅，勢必賒自商人。商人便抬高物價，以收大利了。由此可知重稅尤其是非常的稅是利於商人的兼併的。所以傅玄致意於均壹稅制。他說：

昔先王之興役賦，所以安上濟下，盡利用之宜。是故隨時質文，不過其節。計民豐約而平均之，使力足以供事，財足以周用。乃立壹定之制以爲常典。甸都有常分，諸侯有常職焉。萬國致其貢，器用殊其物。上不興非常之賦，下不進非常之貢。上下同心，以奉常教。民雖輸力致財而莫怨其上者，所務公而制有常也。

當時土地既盛行兼并，限田政策復爲論者所主張。大中大夫和恬上表稱漢孔光及魏徐幹等議，主張王公以下制奴婢限數，禁百姓賣田宅。尙書郎李重便大加反對。他的理由是井田廢後，限田已難復行。他奏道：

先王之制，士農工商有分，不遷其業，所以利用厚生，各肆其力也。周官以土均之法，經其土地井田之制，而辨其五物九等貢賦之序。然後公私制定，率土均齊。自秦立阡陌，建郡縣，而斯制已沒。降及漢魏，因循舊跡。王法所峻者，唯服物車器有貴賤之差，令不僭擬以亂尊卑耳。至於奴婢私産，則實未嘗曲爲之立限也。……蓋以諸侯之軌既滅，而井田之制未復，則王者之法不得制人之私也。（晉書卷四六李重傳）

太康年間，傅咸（傅玄之子爲車騎司馬）又上書痛論，說：

穀帛難生，而用之不節，無緣不匱。故先王之化天下，食肉衣帛皆有其制。竊謂奢侈之費，甚於天災。古者堯有茅茨，今之百姓競豐其屋。古者臣無玉食，今之賈豎皆厭粱肉。古者后妃乃有殊飾，今之婢妾被服綾羅。古者大夫乃不徒行，今之賤隸乘輕驅肥。古者人稠地狹而有儲蓄，由於節也。今者土廣人稀而患不足，由於奢也。欲時之儉，當詰其奢。奢不見詰，轉相高尚。昔毛玠為吏部尚書，時無敢好衣美食者。魏武帝歎曰：「孤之法不如毛尚書令。」使諸部用心各如毛玠，風俗之移，在不難矣。（晉書卷四七）

食肉衣帛有節制，這主張仍然是傅玄明制論。使諸部各如毛玠，這主張仍然是傅玄息欲論。

二、拜金教

貨幣本是交換的媒介。但是在農業經濟社會裏面，商業資本有特殊的發達，則貨幣成為兼幷農民的手段。貨幣又是資本的唯一最高形式。貨幣不獨可以滿足物質的欲求，且成為社會地位的決定者。

元康（公元二九一至二九九年）以後，貨幣追求的風氣盛行於社會。南陽魯褒（元道）「好學多聞，以貧素自立，」隱姓名作錢神論譏誚時俗。他指出貨幣決定人們的社會地位：「失之則貧弱，得之則富昌。……錢多者處前，錢少者居後。處前者為君長，在後者為臣僕。君長者豐衍而有餘，臣僕者窮竭而不足。詩云：「哿矣富人，哀此煢獨。」」他指出大官追求貨幣的貪婪：「京邑衣冠，疲勞講肆。厭聞清談，對之睡寐。見我家兄（前面說：「親之如兄，字曰孔方。」），莫不驚視。」他指出以貨幣買官位的卑汙：「錢之所祐，吉無不

利。何必讀書，然後富貴？昔呂公欣悅於空版，漢祖克之於贏二（秦之二世）。文君解布裳而被錦繡，相如乘高蓋而解犢鼻。官尊名顯，皆錢所致。」他指出貨幣有變更是非決定生死的勢力：「危可使安，死可使活。貴可使賤，生可使殺。是故忿爭非錢不勝，幽滯非錢不拔。怨讎非錢不解，令問非錢不發。……諺曰：「錢無耳，可使鬼。」凡今之人，惟錢而已。」這篇論文把當時貨幣崇拜的熱情，描寫得透澈。當時憤世疾俗的人們共傳其文。但魯褒卻困頓不知所終了。

三、民族的危機

兩漢時代，漢族為掠奪奴隸及開關市場，征服南匈奴，驅逐北匈奴。前漢末年，來降的有五千餘落，居朔方諸郡，與漢人雜處，待遇與編戶相同，但不納貢賦。黃巾亂後，社會變遷。統治者致力於莊園的開發。邊地人稀，匈奴在其間者戶口滋殖，為漢族一大脅威。魏初，朝廷分他們為五部，各置漢人司馬監視着。魏末，五部約四萬落。晉初塞外歸附的又有二萬餘落。平陽、西河、太原、新興、上黨、樂平諸郡（今山西省）到處都是。他們常迫於貧窮，時起騷動。平吳後，郭欽上疏，主張「募取死罪，徙三河三魏見士四萬家」，充實平陽上黨諸郡，並徙諸胡，嚴其出入之防。政府不行。（郭欽疏載晉書卷九七）

齊萬年之亂以後，陳留江統作徙戎論。其時馮翊、北地、新平、安定諸郡（今陝西省境內）半是氐羌。江統以為關中地勢重要，而氐羌又在漢族壓抑之下，種族戰爭勢必發動。他說（載晉書卷五六）：

夫關中土沃物豐，厥田上上。加以涇渭之流，溉其舄鹵；鄭國白渠，灌浸相通。黍稷之饒，畝號一鍾。百姓謠詠其殷實，帝王之都每以為居，未聞戎狄宜在此土也。非我族類，其心必異。戎狄志態，不與華同。而因其衰敝，遷之畿服。士庶翫習，侮其輕弱，使其怨恨之氣，毒於骨髓。至於蕃育衆盛，則坐生其心。以貪悍之性，挾憤怒之情，候隙乘便，輒為橫逆。而居封域之內，無障塞之隔，掩不備之人，收散野之積，故能為禍滋蔓，暴害不測。此必然之勢，已驗之事也。

由這段話，可知江統主張徙戎的理由有三：一是戎狄種族既異，必有異心；二是關中土地肥饒，歷代帝都，不宜使其為戎狄所占據；三是戎狄現正在漢族壓迫之下，有反抗之心。這最後的理由，指出羌胡的爭鬥，是社會的爭鬥。當時關中的戎狄，是「勢窮道盡，智力俱困」，飢荒「乏食」，「死亡散流」。（俱徙戎論之語）當時反對徙戎的人，便以這種現象為不必遷徙的理由。江統却以為便因於此，更宜速徙。徙戎論說：

夫樂其業者不易事，安其居者無遷志。方其自疑危懼，畏怖促遽，故可制以兵威，使之左右無違也。迨其死亡流散，離逷未鳩，與關中之人，戶皆為讎，故可遐遷遠處，令其心不懷土也。……且關中之人百餘萬口，率其少多，戎狄居半。處之與遷，必須口實。若有窮乏，糝粒不繼者，故當傾關中之穀，以全其生生之計。必無擠於溝壑而不為侵掠之害也。今我遷之，傳食而至，附其種族，自使相贍。而秦地之人得其半穀。此為濟行者以廩糧，遺居者以積倉。寬關中之逼，去盜賊之原。除旦夕之損，建終年之益。若憚暫舉之小勞而

忘永逸之弘策，惜日月之煩苦而遺累世之寇敵，非所謂能開物成務，創業垂統，崇基拓跡，謀及子孫者也。

由這一段話裏頭，我們可以看出漢胡的衝突是爲了什麼了。以關中的糧食爲口糧，把胡人遷徙到塞外，關中耕地和積穀留下在漢族手裏：這是江統的主張。我們又可以看出漢胡在當時是互相窺覦的。飢餓的氐羌只有待時發動的一途。此後不過十年，遂有「五胡」之亂。

四、士族與王權的對立

魏晉政治組織的特徵，是政治地位獨占於士族，而士族卻或則反抗王權，或則宅心事外。士族之於政府，參加而不負責任。政府之於士族，尊重而時相牴觸。

原來魏晉以降的士族，與秦漢傳來的絕對王權是相並發達的。以帝王爲首領的官吏組織從來沒有間斷。這官吏組織雖保障士族並尊崇貴族，但仍有獨立自主的性質。一則牠是屯田及軍士的領主，二則牠是在士族與商業資本均衡之上的絕對權力。士族既趨於玄虛，以苟得苟免爲務，實際政治只有忠於王權的若干官吏去談。當時實際政治有多少重大問題呢？

（甲）宗室分封問題

宗室分封制度，在魏是「徒有國土之名，而無社稷之實」（魏志卷二陳壽語）。在晉是「法同郡縣，無成國之制」（晉書卷四六劉頌傳）。詳細的說：依魏制，宗室諸王完全受地方官的轄制，雖名爲王，實則並居住交際及仕官的自由都沒有。「官屬皆賈豎下才，兵人給其殘老，大數不過二百人。」（魏志卷二〇）所以魏的滅亡，滅亡於權臣篡奪。在晉則以宗

室諸王兼領刺史及部督軍事。他們掌握各州軍政大權。所以晉的混亂，混亂於八王交兵。

關於封建侯王的政論，在魏有曹冏（元首）的六代論，主張分封宗室。他推論周秦以來歷代分封侯王與否的利弊，達到如下的結論：

語曰：「百足之蟲，至死不僵，」扶之者衆也。此言雖小，可以譬大。且墉基不可倉卒而成，威名不可一朝而立；皆爲之有漸，建之有素。……建置不久則輕下慢上。平居猶懼其離叛，危急將如之何？是聖王安而不逸，以慮危也。存而設備，以懼亡也。故疾風卒至而無摧拔之憂，天下有變而無傾危之患矣。（見文選卷五二）

他這論調全是爲對抗權臣而發的。後來晉代劉頌由分封宗室的必要上論重臣與任臣的差別及對轉，比曹冏深刻多了。他說：

國有任臣則安，有重臣則亂。而王制：人君立子以適不以長，立子以長不以賢：此事情之不可易者也。而賢明至少，不肖至衆，此固天理之常也。物類相求，感應而至，又自然也。是以闇君在位則重臣盈朝，明后臨政則任臣列職。夫任臣之與重臣俱執國統而立斷者也，然成敗相反，邪正相背，其故何也？重臣假所資以樹私，任臣因所籍以盡公。盡公者政之本也。樹私者亂之源也。推斯言之，則泰日少，亂日多，政教漸穨，欲國之無危，不可得也。又非徒唯然而已。借令愚劣之嗣，蒙先哲之遺緒，得中賢之佐，而樹國本根不深，無幹輔之固，則所謂任臣者化而爲重臣矣。何則？國有可傾之勢，則執權者見疑，衆疑難以自信而甘受死亡者，非人情故也。若乃建基既厚，藩屏強禦，雖置幼君赤子，而天下不

懼。舜之所謂重臣者今悉反忠而爲任臣矣。何則？理無危勢，懷不自猜，忠誠得著，不惕於邪故也。

所以劉頌也與曹冏相同，主張封爵五等，同姓必王。（晉書本傳）但是，任臣轉化爲重臣的推論雖說正確，重臣轉化爲任臣是事實所沒有的。宗室得權，宗室便化爲重臣了。八王之亂便是現前的證據。『所謂末大必折，尾大難掉。尾同於體，猶或不從，況乎非體之尾，其可掉哉？』（曹冏語）

（乙）九品中正問題

中正是政府指派的官，主持州郡人才的選舉。在東漢時代，選舉爲地方官所主持。地方官易受地方豪族及中央勢族的影響，選舉便被豪勢操縱了。魏文帝時始指派特設的中正官主持此事。立法的本意在糾正東漢的弊病，使選舉歸於公正。但中正仍聽命於士族，且中正大抵由士族充任。九品中正之制遂成爲士族獨占政府地位之制。魏晉時代，反對此制者不少。而魏晉兩代，此制之弊又有不同，所以反對者持說大不相同。在魏代，夏侯玄反對此制，他以爲用中正以鄉評取才，是庶人議柄。他主張仍由臺閣及州郡長官主持選舉。他答司馬懿的詢問，說道：

夫官才用人，國之柄也。故銓衡專於臺閣，上之分也。孝行存乎閭巷，優劣任之鄉人，下之敘也。上過其分，則恐所由之不本，而干勢馳騖之路開。下踰其敘，則恐天爵之外通，而機權之門多矣。夫天爵下通，是庶人議柄也。機權多門，是紛亂之原也。

他指出中正以鄉評取士的弊端，說道：

閭閻之議，以意裁處，而使匠宰失位，衆人驅駭，欲使風俗淸靜，其可得乎？天臺縣遠，衆所絕意。所得至者，更在側近。孰不修飾，以要所求。所求有路，則修己家門者已不如自達於鄉黨矣。自達鄉黨者已不如自求之於州邦矣。苟開之有路，而患其飾眞離本，雖復嚴責中正，督以刑罰，猶無益也。

晉代劉毅則指斥士人爭競品位的風氣。他說：

立政者以官才爲本。官才有三難，而興替之所由也。人物難知，一也。愛憎難防，二也。情僞難明，三也。今立中正，定九品，高下任意，榮辱在手。操人主之威福，奪天朝之權勢。愛憎決於心，情僞由於己。公無考校之負，私無告訐之忌。用心百態，求者萬端。廉讓之風滅，苟且之俗成。天下訩訩，但爭品位，不聞推讓。竊爲聖朝恥之。

他指斥中正與士族的結託。他說：

今之中正，不精才實，務依黨利。不均稱尺，務隨愛憎。所欲與者獲虛以成譽，所欲下者吹毛以求疵。高下逐強弱，是非隨愛憎。隨世興衰，不顧才實。衰則削下，興則扶上。一人之身，旬日異狀。或以貨賂自通，或以計協登進。附託者必達，守道者困悴。無報於身，必見割奪；有私於己，必得其欲。是以上品無寒門，下品無勢族。

他指出九品中正制助長浮華朋黨的風氣。他說。

凡所以立品設狀者，求人才以理物也。非虛飾名譽，相爲好醜。雖孝悌之行，不施朝廷；

故門外之事，以義斷恩。既已在官，職有大小，事有劇易，各有功報：此人才之實效，功分之所得也。今則反之。於限當報，雖職之高，還附卑品；無績於官，而獲高敘。是為抑功實而隆虛名也。上奪天朝考績之分，下長浮華朋黨之士。

他主張廢除九品之制。相繼為同一主張的還有衛瓘等人，但都格於士族，議不能行。

（丙）考課問題

官僚地位既獨占於士族，起用自不能以賢才為標準，升降也不能以成績為轉移。考課問題，在魏晉也一樣沒有得到解決。

在魏代，杜恕、劉劭、傅嘏等都曾討論這個問題。杜恕主張行漢制，

使州郡考士，必由四科，皆有事效，然後察舉，試辟公府，為親民長吏，轉以功次，補郡守者，或就增秩賜爵。此最考課之急務也。至於公卿及內職大臣，亦當俱以其職考課之也。（魏志卷十六）

劉劭作都官考課七十二條，大抵也是沿襲漢代制度。傅嘏卻反對他。傅嘏的意見以為用人既濫，考課是沒有用的。他說：

夫建官均職，清理民物，所以立本也。循名考實，糾勵成規，所以治末也。本綱未舉而造制未呈，國略不崇而考課是先，懼不足以料賢愚之分，精幽明之理也。（魏志卷二一）

晉劉頌反對當時士族子弟「陵遲超越，不拘資次」。他主張用人要把班級相連，由賤而貴。他說：

夫欲富貴而惡貧賤，人理然也。聖王大諳物情，知不可去，故直同公私之利，而示其求道，使夫欲富者必先由貧，欲貴者必先安賤。安賤則不矜，不矜然後廉恥厲。守貧者必節欲，節欲然後操全。以此處務，乃得盡公。盡公者富貴之徒也。爲無私者終得其私，故公私之利同也。今欲富者不由貧自得富，欲貴者不安賤自得貴。公私之塗既乖，而人情不得無私。私利不可以公得，則恆背公而橫務。是以風節日頹，公理漸替。

他主張「遠其班級，自非才宜，不得傍轉，以終其課。」後來他又「建九班之制，欲令百官居職希遷，考課能否，明其賞罰。」此制爲勢族所不願，竟沒有行。（晉書卷四六）

第二章　老莊思想的盛行

第一節　老莊哲學及自然主義者

第一款　建安正始的思潮

一、序言

在上述社會狀況之中，老佛思想一時大盛。儒學相形，歸於沉沒。本節先說老莊哲學的興盛。

二、建安時代思想的形勢（一）儒言儒行的沒落

黃巾蜂起，政府動搖。一時黨禁既開，漢末名流紛爲州牧。但袁紹、韓馥、劉表、劉焉之流，徒有虛名，漸歸覆滅。能率領豪宗平定農變的，乃起自末僚的曹操，出自平民的劉備，及小校孫堅父子。虛矯的士氣，煩瑣的禮儀，遂隨名流的崩潰以去。建安十五年（公元二一〇年），曹操既破袁紹，又平劉琮，統一中原，以漢相的名義下令說：

自古受命及中興之君，曷嘗不得賢人君子與之共治天下者乎？及其得賢也，曾不出閭巷，

豈幸相遇哉？上之人不求之耳。今天下尙未定，此特求賢之急時也。孟公綽爲趙魏老則優，不可以爲滕薛大夫。若必廉士而可用，則齊桓其何以霸世？今天下得無有被褐懷玉而釣於渭濱者乎？又得無盜嫂受金而未遇無知者乎？二三子其佐我明揚仄陋，唯才是舉，吾得而用之。（魏志卷一）

十九年又令：

夫有行之士未必能進取，進取之士未必能有行也。陳平豈篤行，蘇秦豈守信耶？而陳平定漢業，蘇秦濟弱燕。由此言之，士有偏短，庸可廢乎？有司明思此義，則士無遺滯，官無廢業矣。（同上）

當時徒爭君臣大義的人，多遭殺害。曹氏幕府中，除權謀勇猛的軍事家以外，不是方技之士，即是文學之才。曹丕與吳質書說：

昔年疾疫，親故多離其災，徐（幹）陳（琳）應（瑒）劉（楨），一時俱逝。觀古今文人類不護細行，鮮能以名節自立。而偉長（徐幹）獨懷文抱質，恬淡寡欲，有箕山之志，可謂彬彬君子矣。

這是說徐幹以外，都是不護細行的文人了。後漢中葉以來，無爲之學與彫麗之文本已並行於豪華公子之間。當時重士尤以文采爲標準。曹丕典論說：

今之文人，魯國孔融、廣陵陳琳、山陽王粲、北海徐幹、陳留阮瑀、汝南應瑒、東平劉楨，斯七子者，於學無所遺，於辭無所假，咸自以騁騏驥於千里，仰齊足而並馳。粲長於辭

賦。幹時有逸氣，然非粲匹也。……琳瑀之章表書記，今之雋也。應瑒和而不壯。劉楨壯而不密。孔融體氣高妙有過人者，然不能持論。理不勝辭，至於雜以嘲戲。及其所善，揚班之儔也。（魏志卷二一注）

由此可見卽徐幹之見重，也是由於文采。七子之外，還有穎川邯鄲淳、陳留路粹、沛國丁儀、丁廙、弘農楊脩、河內荀緯等，都是以文采著名的。更有陳留蘇林、京兆韋誕、譙國夏侯惠、任城孫該、河東杜摯，也以文賦傳世。廣平劉劭、東海繆襲，與諸人均以文采至顯官。（均見魏志卷二一）曹丕及曹植本人也都是辭章的巨子。

他們所稱贊的「理不勝辭」的孔融，不護細行，與才氣縱橫的禰衡友善。他們對曹操專政的攻擊，不用倫理的議論，多以嘲戲的言辭。曹操示意路粹提出彈劾，說他：「前與白衣禰衡跌蕩放言，云：父之與子當有何親？論其本意，當爲情欲發耳。子之於母亦復奚爲？譬如寄物瓶中，出則離矣。」（後漢書卷一百）這話是冤枉孔融禰衡的。但是其中含有王充所謂「父母合氣，子偶自生」的原理。在自然主義的思想流行的時代，孔融或許有類似的言論，不過話不是這樣說罷了。

三、建安時代思想的形勢（二）方術神仙的反對論

在建安及稍前的時代，一方面儒行儒學趨於沒落，重視文采，不護細行，已如上述。他方面太平道所激起的反對方術的思想大行於貴族之間。如曹植辯道論就是反對方術的。他說

世有方士，吾王（曹操）悉所招致。本所以集之於魏國者，誠恐斯人之徒，接奸詭以欺衆，行妖慝以惑人，故聚而禁之。

他又反對神仙之說。他說：

世虛然有仙人之說。仙人者，儻猱猨之屬與？世人得道化為仙人乎？夫雉入海為蜃，燕入海為蛤。當其徘徊其翼，差池其羽，猶自識也。忽然自投，神化體變，乃更與黿鼈為羣，豈復自識翔林薄巢垣屋之娛乎？而顧為匹夫所調，納虛妄之詞，信眩惑之說，隆禮以招弗臣，傾產以供虛求，散王爵以榮之，清閑館以居之。經年累稔，終無一效。或殁於沙丘，或崩乎五柞。雖誅其身，滅其族，紛然足為天下笑矣。

曹植反神仙方術，是根據自然主義及定命論的。他說：「夫至神不過天地，不能使蟄蟲夏潛，震雷冬發。時變則物動，氣移而事應。」又說：「壽命長短，骨體強劣，各有人焉：善養者終之，勞擾者半之，虛用者夭之。」從此又可知他是信當時流行的養生論的。

四、正始時代思想的形勢

魏正始年間（公元二四〇年至二四八年）是中原農業在莊園的生產制下發達的時代。軍事領袖司馬懿掌握軍隊及屯田的支配權，而曹氏則由富貴而奢淫，政權將移於司馬氏。

這時候，曹爽以大將軍秉政，士族子弟競起當官。但實權既已旁落，公元二四八年，他遂為司馬氏所殺。司馬氏由此以後父子兄弟相繼執政，對於王室，生殺廢立一任私意。二六五年，司馬炎篡魏稱帝。這樣看來，正始年代是曹氏政權鼎盛時期。嘉平以後乃是曹馬政權

交替時期。後一時期的士族名流主謹愼，前一時期的士族名流趨放佚，但思想則均宗老莊。

五、何晏王弼

正始年間的思想界以何晏爲領袖。晏是漢大將軍何進之孫，隨母歸曹操，長於宮省，又尙公主。曹爽執政，起用晏及南陽鄧颺李勝、沛國丁謐、東平畢軌諸浮華之士。他們分割洛陽野王典農部桑田數百頃爲產業，驕奢淫佚，不理政事。這一班「浮華友」講究些什麼呢？魏略說：「晏性自喜，動靜粉帛不去手，行動顧影。」（世說新話容止篇注引）修飾容就是當時名士風習。還有一種風習就是吃藥。何晏喜服五石散（世說新語卷上），此散遂大行於世。

何晏注老子，後見王弼老子注，遂嘆伏，而以自己的注作道德論。他們見面便談玄理。世說新語說：「何晏爲吏部尙書，有位望，談客盈坐。王弼未弱冠，往見之。晏聞弼名，因條向者勝理語弼曰：「此理僕以爲極，可得復難不？」弼便作難，皆一坐所不及。」文章敍錄說：「晏能淸言，而當時權勢，天下談士多宗尙之。」（世說新語注引）正始時代遂以玄風著稱，爲後世所追慕。

第二款　老學與儒經

一、何晏的論語集解

何晏王弼雖崇老學，仍不捨儒經。何晏有論語集解。集解本是何晏與孫邕、鄭沖、曹羲

及荀顗合注，並『集孔安國、包咸、周氏、馬融、鄭玄、陳羣、王肅、周生烈之說，幷下己意。』（陸德明經典釋文序錄）他所下的己意大抵有老學的意味。他所用孔包馬鄭各家的注釋，雖不能說有一貫的系統在其中，大體是以道做中心的觀念。道是什麼？他解釋道的意義，說：

天道者，元亨日新之道。（論語性與天道不可得聞句注）

所謂元亨日新之道，是變化的原理。他注殷因夏禮一章說：

物類相召，世數相生，其變有常，故可預知。

道又是綜合的原理。他注一以貫之句說：

善有元，事有會。天下殊塗而同歸，百慮而一致。

他注攻乎異端句說：

善道有統，故殊塗而同歸。

道又是抽象的原理。他注志於道句說：

道不可體，故志（慕）之而已。

這變化的綜合的抽象原理怎樣纔可以知呢？他注回也其庶乎屢空一章說：

屢猶每也。空猶虛中也。以聖人之善道，教數子之庶幾，猶不至於知道者，各內有此害。於其庶幾，每能虛中者惟回。懷道深遠，不虛中不能知道。子貢雖無數子之病，然亦不知道者，雖不窮理而幸中，雖非天命而偶富，亦所以不虛心也。

把貧窮解釋爲虛中，以爲虛中纔可以知道，這種解釋，也總算牽強得可以了。

何晏明白以「無爲」注釋「知其不可而爲之」的孔子的話。他注爲政以德一節說：「德者無爲。」他又以「復反於樸」注釋「郁郁乎文吾從周」的孔子的話。他注吾從先進句說：「將移風易俗，歸之淳素。先進猶近古風，故從之。」這樣解釋論語，不獨牽強，且與原意相反了。

二、王弼易注

王弼注老子，使何晏崇伏，已如前述。他未弱冠時見裴徽。徽問弼道：「夫無者，誠萬物之所資也，然聖人莫肯致言。而老子申之無已者何？」他答道：「聖人體無，無又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恆訓所不足。」（此依世說新語）何晏以爲聖人無喜怒哀樂。王弼駁道：

聖人茂於人者，神明也；同於人者，五情也。神明茂故能體冲和以通無。五情同故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而不累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，其失多矣。（以上何劭王弼傳，見魏志卷二八注）

這些議論指示王弼的學說是極端尙「無」的。他即以崇無的學說解釋儒學。他廢棄直象數的易說，代之以老學的解釋。他注繫辭一陰一陽之謂道句說：

道者何？無之稱也。無不通也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可爲象。必有之用極，而無之功顯。故至乎神無方而易無體，而道可見矣。故窮變以盡神，因神以明道。陰陽

雖殊，無一以待之。在陰爲無陰，陰以之生；在陽爲無陽，陽以之成。故曰一陰一陽也。

一陰一陽的綜合本來是「有」，王弼乃以無陰而陰生及無陽而陽成來解釋，便把「有」解釋爲「無」了。

他以「有生於無」解釋繫辭所說太極生兩儀，說道：

夫有必始於無，故太極生兩儀也。太極者，無稱之稱，不可得而名，取有之所極，況之太極者也。

太極本是兩儀的綜合，本是「有」。王弼卻說太極乃是有之所極。有之所極便是無，所以太極就是無。由太極生兩儀，便是由無生有了。

由無生有的變化乃至天地萬物的變化，都是自然的。他注陰陽不測謂之神句說：

原夫兩儀之運，萬物之動，豈有使之然者哉？莫不獨化於太虛，故兩而自造矣。造之非我，理自玄應。化之無主，數自冥運。故不知所以然而況之神。是以明兩儀以太極爲始，言變化而稱極乎神者也。

所以他以「無爲」解釋「易簡」：

天地之道，不爲而善始，不勞而善成。故曰易簡。

又說：

天地易簡（不爲），萬物各載其形。聖人不爲，羣方各遂其業。

其實所注的原文乃是說有親有功的大業，並不是無爲的。

第三款　自然主義與服食養生

一、莊子注釋的盛行

譙國嵇康、陳留阮籍、河內山濤、向秀、沛國劉伶、琅琊王戎及籍兄子咸，這是縱浮華之友而罷出的竹林之友。這時候，莊子的研究盛行。世說新語說：「初，注莊子者數十家，莫能究其旨要。向秀於舊注外為解義，妙析奇致，大暢玄風。」（現存的郭象注就是竊取他的。）嵇康呂安本反對作莊子注，後來看到向注，歎為莊周不死。竹林七賢論說：「秀為此義，讀之者無不超然若已出塵埃而窺絕冥始；了視聽之表，有神德玄哲；能遺天下，外萬物。雖復使動競之人，顧觀所徇，皆悵然自有振拔之情矣。」（世說新語注引）

二、自然主義者（一）嵇康

嵇康阮籍等都信老莊而反儒行。他們所提倡的通達，成了貴游的風氣。王隱晉書說：

> 魏末阮籍嗜酒荒放，露頭散髮，裸袒箕踞。其後貴游子弟阮瞻、王澄、謝鯤、胡毋輔之之徒，皆祖述於籍，謂得大道之本。故去巾幘，脫衣服，露醜惡，同禽獸。甚者名之為通，次者名之為達也。（世說新語注引）

嵇康是魏宗室的姻戚，因此拜中散大夫。他的主張是「越名教，任自然」。他說：

> 夫稱君子者，心不措乎是非而行不違乎道者也。何以言之？夫氣靜神虛者，心不存於矜尚；體亮心達者，情不繫於所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而自任自然。情不繫於所欲，

故能審貴賤而通物情。物情順通故大道無違，越名任心故是非無措也。（君子無私論，見晉書卷四九）

名教本是一種是非的標準。現實社會裏面，如果對於流俗的倫理法則所謂「是」，矜尙牠，欲求牠，那就受社會倫理法則的束縛，不能夠一任自然。嵇康主張「是非無措」，要做到這樣，先必對現實社會無所矜無所欲。

他所謂越名教而自任自然，祇是任性任心。他所反對的「是非有措」，祇是人倫的禮及朝廷的法。他與山濤絕交書說：「循性而動，各附所安。」又自述道：「雖瞿然自責而性不可化。欲降心順俗則詭故不情。」又責山濤說：「夫人之相知，貴識其天性，因而濟之。」這都是任性任心的意思。但他却不主縱欲，乃主無欲，所以他自稱：「外榮華，去滋味。遊心於寂寞，以無爲爲貴。」

他與莊周同是主張「無以生爲貴」的。但他却以「無以生爲貴」的原理來養生。他說：

善養生者，淸虛靜泰，少私寡欲。……外物以累心不存，神氣以醇白獨著。曠然無憂患，寂然無思慮。又守之以一，養之以和。和理日濟，同乎大順。……無爲自得，體妙心玄。忘歡而後樂足，遺生而後身存。（養身論，見文選）

「遺生而後身存，」就是淮南子所說：「夫惟能無以生爲者則所以修得生也。」故嵇康反對神仙術，但他卻主張以服藥長生。他用溉田、治病，作正面的論據，以怒哀傷身爲反面的論據，證明服藥及寡欲可以長生。前面說過吃藥本是當時貴游的風氣。他替這個風氣尋出非方

術的理論根據。

三、自然主義者（二）阮籍

在曹馬政權交替時期，稽康反對軍事專制。他與山巨源絕交書說他自己「每非湯武而薄周孔，在人間不止此事。」司馬昭甚不以為然，稽康因此招殺身之禍。他最慕阮籍「口不言人過」，但阮籍仍然「為禮法之士所繩，疾之如讎。」（以上均絕交書語）

司馬昭「稱阮嗣宗至慎，每與之言，言皆玄遠，未嘗臧否人物。」（世說新語）籍雖不評論時事，卻反抗禮法。他說：「禮豈為我設耶？」他著達莊論，敍無為之貴。他把世所謂君子比於褌中的蝨。（大人先生傳）

第四款　士族的老莊哲學——清談

一、晉統一後的士風

晉代的社會，已如前述。在此種社會之中，士族發達了。九品中正之制完全受士族的壟斷。朝廷官位獨佔於士族（干寶晉紀總論說道：

秉鈞當軸之士身兼官以十數。大極其尊，小錄其要，機事之失，十恆八九。而世族貴戚之子弟陵邁超越，不拘資次。……其婦女莊櫛織紝，皆取成於婢僕，未嘗知女工絲枲之業，中饋飲食之事也。

自王室以至於士族都致力於搜括。武帝嘗問劉毅：

「卿以朕方漢何帝也？」對曰：「可方桓靈。」帝曰：「吾雖德不及古人，猶克己爲政。又平吳會，混一天下。方之桓靈，其已甚乎？」對曰：「桓靈賣官，錢入官庫。陛下賣官，錢入私門。以此言之，殆不如也。」（晉書卷四五）

與嵇阮交遊的王戎「性好興利，廣收八方園田水碓，周遍天下，積實聚錢，不知紀極。每自執牙籌，晝夜算計，而又儉嗇，不自奉養。天下人謂之膏肓之疾。」（晉書卷四三）領袖談士的王衍，妻郭氏「聚斂無厭」。（同上）貪汙風氣流行如此，所以干寶說：「毀譽亂於善惡之實，情慝奔於貨慾之途。選者爲人擇官，官者爲身擇利。」貴族流於腐朽貪汙，甚至於認勤儉的人爲卑俗。王隱晉書載傅玄的話，說當時的風氣：「論經理者謂之俗生。說法理者謂之俗吏。」反之，「倚杖虛曠，依阿無心者，皆名重海內。」（干寶的話）王衍樂廣最爲顯著。

二、王樂的言行

晉書樂廣傳記：「廣與王衍俱宅心事外，名重於時。故天下言風流者謂王樂爲稱首焉。」王樂的行徑又與正始諸人不同。嵇康反抗軍權。阮籍雖較爲謹慎，但仍然反抗禮法。王樂卻苟免於軍權之下，隨和於禮法之中。王衍在八王之亂及石勒王彌蜂起的時代，一切職責推辭不負，但狡兔三窟以固祿位。他一方面官至尚書令司徒司空，兩弟澄敦分刺荊青，他方面自白道：「吾少無宦情，隨牒推移，以至於此。」依違苟且可謂至盡。樂廣對於禮法也是隨和。晉書說：「是時王澄胡毋輔之等皆以任放爲達，或至裸體者。廣聞而笑曰：「名教內自

有樂地，何必乃爾！」」老莊哲學至此時除爲士族作苟得苟免的根據以外，毫沒有實踐性了。

三、縱欲主義

任放及奢淫的貴游子弟，託於楊朱的爲我說，標成有系統的學說。他們說：

萬物所異者生也，所同者死也。生則有賢愚貴賤，是所異也。死則有臭腐消滅，是所同也。雖然，賢愚貴賤非所能也。臭腐消滅亦非所能也。故生非所生，死非所死，賢非所賢，愚非所愚，貴非所貴，賤非所賤。然而萬物齊生齊死，齊賢齊愚，齊貴齊賤。十年亦死，百年亦死，仁聖亦死，兇愚亦死。生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨。腐骨一矣，孰知其異？且趣當生，奚遑死後？（列子楊朱篇）

人是必死的。賢愚貴賤總是一死，又何必計身後的名？且講生前好了。他們說：

天下之美歸之舜禹周孔，天下之惡歸之桀紂。然而舜耕於河陽，陶於雷澤。四體不得暫安，口腹不得美厚。父母之所不愛，弟妹之所不親。行年三十，不告而娶。及受堯之禪，年已長，智已衰。商鈞不才，禪位於禹，戚戚以至於死：此天民之窮毒者也。鯀治水土，績用不就，殛諸羽山。禹纂業事仇，惟荒土功。子產不字，過門不入；身體偏枯，手足胼胝。及受舜禪，卑宮室，美紱冕，戚戚然以至於死：此天民之憂苦者也。武王旣終，成王幼弱，周公攝天子之政。召公不悅，四國流言。居東三年，誅兄放弟，僅免其身，戚戚然以至於死：此天民之危懼者也。孔子明帝王之道，應時君之聘。伐樹於宋，削迹於衛。窮於

商周，囿於陳蔡。受屈於季氏，見辱於陽虎，戚戚然以至於死：此天民之遑遑者也。凡彼四聖者，生無一日之歡，死有萬世之名。名者，固非實之所取也。雖稱之弗知，雖賞之不知，與株塊無以異矣。

桀藉累世之資，居南面之尊。恣耳目之所娛，窮意慮之所爲，熙熙然以至於死：此天民之逸蕩者也。紂亦藉累世之資，居南面之尊。威無不行，志無不從。肆情於傾宮，縱欲於長夜，不以禮義自苦，熙熙然以至於誅：此天民之放縱者也。彼二凶者，生有從欲之歡，死被愚暴之名。實者，固非名之所與也。雖毀之不知，雖稱之弗知，與株塊無以異矣。

無論是毀是譽，死後總是不知。人又何必「矜一時之毀譽以焦苦其神形」呢？所以他們主張賤物而貴我。他們說：

人肖天地之類，懷五常之性。有生之最靈者，人也。人者，爪牙不足以供守衛，肌膚不足以自捍禦，趨走不足以逃利害，無毛羽之禦寒暑，必將資食物以爲養性，任智而不恃力。故智之所貴，存我爲貴；力之所賤，侵物爲賤。然身非我有也，既生不得不全之。物非我有也，既有不得不去之。身固生之主，物亦養之主。雖全生，不可有其身。雖不去物，不可有其物。有其物，有其身，是橫私天下之身，橫私天下之物也。

賤物以全生，所以縱欲。他們說養生之術是：

恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行。（以上均列子楊朱篇）

第五款　平民的老莊哲學——無政府思想

一、反對封建剝削的運動

王室及士族對民衆的剝削，有如上述。太康（公元二八〇至二八九年）以後，何奴羌胡及饑民相繼騷動。二九四年叛變的有郝散，至二九六年立齊萬年爲帝。二九八年漢川流民十萬口入蜀。三〇三年義陽蠻張昌等招集江河間饑民三萬起兵據江夏。三〇七年東萊王彌集流民起青徐，三〇八年與石勒的貧民軍合兵。三〇九年潁川襄城汝南河南流民數萬響應王彌。三一〇年兗冀農民九萬餘口從石勒。雍州流民入南陽。嚴嶷侯脫等聚衆與之合，以王如爲首領，響應石勒。三一一年石勒王彌破洛陽，西晉亡。

二、反政府的思想——鮑敬言的學說

士族政權所給與農民的痛苦，驅使他們「脫耒爲兵，裂裳爲旗。」「二十餘年，河洛爲墟。」（干寶的話）他們所反對的士族以老莊哲學爲苟得苟免的裝飾和辯護。這不是老莊哲學的罪。老莊哲學本來是反對「上食稅之多」，反對伎巧，反對商業，反對國家權力及法令的。

稽康非湯武，薄周孔，反對司馬氏軍事專權。他雖以此殺身，卻未以系統的理論排擊君主制度。在西晉滅亡東晉成立之際，與葛洪往返辯論的鮑敬言纔大胆主張廢除君權及官祿。（鮑說見抱樸子詰鮑篇。）

鮑敬言以「萬物並生」的原理，指出太古無君的自然狀態。他說：

夫混茫以無名爲貴，羣生以得意爲歡。故剝桂刻漆，非木之願。拔鶡裂翠，非鳥所欲。促足銜鑣，非馬之性。荷軛任重，非牛之樂。詐巧之萌，任力違眞。伐根之生，以飾無用。捕飛禽以供華玩。穿本完之鼻，絆天放之腳。蓋非萬物並生之意。

他的意思以爲萬物並生，本性是不相役使的。人類與萬物並生，本性也沒有役使或剝削的制度。所以古代沒有君臣的隸屬役御。他說：

曩古之世，無君無臣。穿井而飲，耕田而食。日出而作，日入而息。汎然不繫，恢爾自得。不競不營，無榮無辱。山無蹊徑，澤無州梁。川谷不通則不相兼并，士衆不聚則不相攻伐。是以高巢不探，深淵不漉。鳳鸞栖息於庭宇，龍鱗羣遊於園池。飢虎可履，虺蛇可執。涉淵而鷗鳥不飛，入林而狐兔不驚。勢利不萌，禍亂不作。干戈不用，城池不設。萬物玄同，相忘於道。疫癘不流，民獲考終。純白在胸，機心不生。含餔而熙，鼓腹而遊。其言不華，其行不飾。安得聚斂以奪民財？安得嚴刑以爲坑穽？

儒生以君臣比天地，尊卑比陰陽。鮑敬言則把這種配合分離。他說：

夫天地之位，二氣範物。樂陽則雲飛，好陰則川處。承剛柔以率性，隨四八而化生。各附所安，本無尊卑也。君臣既立，而變化遂滋。

上古本沒有君臣，君臣是怎樣發生的呢？鮑敬言以爲君臣的制度起於暴力及詐欺。他說：

儒者曰：「天生蒸民而樹之君。」豈其皇天諄諄言，亦將欲之者爲辭哉？夫強者凌弱則弱

者服之矣。智者詐愚則愚者事之矣。服之故君臣之道起焉。事之故力寡之民制焉。然則隸屬役御由乎爭強弱而校智愚，彼蒼天果無事也。

他又說：

降及秒季，智用巧生。道德既衰，尊卑有序。繁升降損益之禮，飾紱冕玄黃之服。起土木於凌霄，構丹綠於棼橑。傾峻搜寶，泳淵探珠。聚玉如林，不足以極其變；積金成山，不足以贍其費。澶漫於淫荒之域，而叛其大始之本。法崇日遠，背朴彌增。尙賢則民爭名，貴貨則盜賊起。見可欲則眞正之心亂，勢利陳則去奪之塗開。造剡銳之器，長侵割之患。弩恐不勁，甲恐不堅；矛恐不利，盾恐不厚。若無凌暴，此皆可棄也。

自從有了剝削及官吏以後，人民便貧困了。鮑敬言說道：

夫役彼蒸黎，養此在官。貴者祿厚而民亦困矣。

又說：

夫獺多則魚擾，鷹衆則鳥亂。有司設則百姓困，奉上厚則下民貧。壅崇寶貨，飾玩臺榭。食則方丈，衣則龍章。內聚曠女，外多鰥男。採難得之寶，貴奇怪之物；造無益之器，恣不已之欲。非鬼非神，財力安出哉？夫穀帛積則民有飢寒之儉，百官備則坐靡供奉之費。宿衛有徒食之衆，百姓養游手之人。民乏衣食，自給已劇。況加賦歛，重以苦役。下不堪命，且凍且飢。冒法斯濫，於是乎在。

人民受了賦歛苦役的剝削，迫於飢寒的痛苦，當然起來反抗了。其實他們何嘗是願意的呢？

鮑敬言說道：

夫身無在公之役，家無輸調之費；安土樂業，順天分地；內足衣食之用，外無勢利之爭：操杖攻劫，非人情也。象刑之教，民莫之犯。法令滋彰，盜賊多有。豈彼無利性，而此專貪殘？蓋我清靜而民自正，下疲怨則智巧生也。任之自然，猶慮凌暴。勢之不休，抑之無已；田蕪倉虛，杼柚之空；食不充口，衣不周身：欲令勿亂，其可得乎？

民衆既亂，帝王又怎樣對付呢？

王者憂勞於上，台鼎顰顣於下。臨深履薄，懼禍之及。恐智勇之不用，故厚爵重祿以誘之。恐姦釁之不虞，故嚴刑深池以備之。而不知祿厚則民匱而臣驕，城嚴則役重而攻巧。……所謂救禍而禍深，峻禁而不止也。關梁所以禁非，而猾吏因之以為非焉。衡量所以檢偽，而邪人因之以為偽焉。大臣所以扶危，而姦臣恐主之不危。兵革所以靜難，而寇者盜之以為難。此皆有君之所致也。

要說到謙讓廉潔的風采，寬大仁愛的教化，那都是笑話。他說：

夫死而得生，欣喜無量，則不如本無死也。讓爵辭祿以釣虛名，則不如本無讓也。茅茨土階，棄織拔葵，雜囊為幃，濯裘布被，妾不衣帛，馬不秣粟，儉以率物，以為美談。所謂盜跖分財，取少為讓；陸處之魚，相煦以沫也。

要說君主是為人民平爭訟的，那更是笑話。人民的爭訟，那能比得上君主的爭權？他說：

且夫細民之爭，不過小小。匹夫校力，亦何所至。無疆土之可貪，無城郭之可利，無金寶

之可欲，無權柄之可競。勢不能以合徒衆，威不足以驅異人。孰與王赫斯怒，陳師鞠旅；推無讎之民，攻無罪之國。僵尸則動以萬計，流血則漂櫓丹野。無道之君，無世不有，肆其虐亂，天下無邪。忠良見害於內，黎民暴骨於外：豈徒小小爭奪之患邪？

有了君權以後，便有苛酷的收奪。沒有君權，便不會有這種事情了。他說：

使夫桀紂之徒得燔人，辜諫者；脯諸侯，葅方伯；剖人心，破人脛；窮驕淫之惡，用炰烙之虐。若令斯人並爲匹夫，性雖奢凶，安得施之？使彼肆酷恣欲，屠割天下，由於爲君，故得縱意也。

有了君權，纔有宮廷的驕奢淫佚的現象。沒有君權，便沒有這些現象了。他說：

人君採難得之寶，聚奇怪之物，飾無益之用，厭無已之求。

人君後宮三千，豈皆天意？穀帛積則民飢寒矣。

王者欽想奇瑞，引誘幽荒，欲以崇德邁威。厭耀朱服，白雉玉環，何益齊民乎？

其實君主有什麼好處？他說：

王者臨深履尾，不足喻危。假寐待旦，日昃旰食，將何爲？懼禍及也。

社會的矛盾及革命的恐怖如此，統治者還想用禮度刑罰來治國。鮑生說道：

君臣既立，衆慝日滋。而欲攘臂乎桎梏之間，愁勞於塗炭之中。人主憂慄於廟堂之上，百姓煎擾乎困苦之中。閑之以禮度，整之以刑罰。是猶闢滔天之源，激不測之流，塞之以撮壤，障之以指掌也。

鮑敬言的思想，是對於士族政權強烈的反抗。魏晉時代，老莊學說雖說極盛，但是遠承戰國時代楊朱狂狷之流的系統，獲得老學的精華，發爲激昂的議論，祇有鮑敬言了。何、王、王、樂的老莊學，乃是貴游子弟的老莊學，苟得苟免的辯護論。

第二節　老莊哲學的反對論者

一、傅玄的重農說

士族的苟得苟免哲學不能解決任何社會政治民族問題。反之，當時社會政治及民族一切嚴重的問題，最後來源及當前障礙，乃是士族。一切解決問題的提議都是不利於士族的，也都被士族有權者延宕掉了。要想整飭官吏，澄清政治的人，必首對士族的清談予以攻擊。

以農業爲急務而對於紊亂清議的士族哲學，予以攻擊的，有傅玄。晉武帝初即位時，他上疏說：

臣聞先王之臨天下也，明其大教，長其義節。道化隆於上，清議行於下。上下相奉，人懷義心。亡秦蕩滅先王之制，以法術相御，而義心亡矣。近者魏武好法術而天下貴刑名，魏文慕通達而天下賤守節。其後綱維不攝，而虛無放誕之論盈於朝野，使天下無復清議，而亡秦之病復發於今。

傅玄主張什麼呢？他主張尊儒尚學貴農賤商。他幾乎傾向於君臣並耕論。他當然是反對士族

游手坐食的最急進的人了。他說：

前皇甫陶上事，欲令賜拜散官，皆課使親耕，天下享足食之利。禹稷躬稼，祚流後世。是以明堂月令著帝耕之制。伊尹古之名臣，耕於有莘。晏嬰齊之大夫，避莊公之難，亦耕於海濱。古者聖帝明王，賢佐俊士，皆嘗從事於農矣。王人賜官，冗散無事者，不督使學，則當使耕。無緣放之使坐食百姓也。今文武之官既衆，而拜賜不在職者，又多加以服役爲兵，不得耕稼當農者之半，南面食祿者三倍於前。使冗散之官農而收其租稅，家得其實，而天下之穀可以無乏矣。（晉書卷四七）

這重農主義者對於士族子弟的冗官，主張不使學則使耕。他對於農奴則主張輕減地租，墾實墾田，整理水利，改進耕種方法。泰始四年，他上疏說：

（一）舊兵（屯田兵）持官牛者，官得六分，士得四分；自持私牛者，與官中分。施行來久，衆心安之。今一朝減持官牛者，官得八分，士得二分；私持牛及無牛者，官得七分，士得三分。人失其所，必不懽樂。臣愚以爲宜佃兵持官牛者與四分，持私牛者與官中分。

（二）昔漢氏以墾田不實徵殺二千石以十數。臣愚以爲宜申漢氏舊典，以警戒天下郡縣，皆以死刑督之。

（三）以魏初未留意於水事，先帝（文帝）統百揆，分河堤爲四部，并本凡五謁者，以水功至大，與農事並興，非一人所用故也。今謁者一人之力，行天下諸水，無時得徧。

（四）古以步百爲畝，今以二百四十步爲畝，所差過倍。近魏初課田，不務多其頃畝，但

務修其功力。故自田收至十餘斛，水田收數十斛。自頃以來，日增田頃畝之課，而田兵益甚功不能修理，至畝數斛以還，或不足以償種。非其病正在於務多頃畝，而功不修耳。（同上）

由上述，政治腐敗，與時俱進，田兵的負担也相隨俱加。田畝產量反相隨俱減。傅玄看出這社會頹壞的機緣，力主糾正此弊。但貪汙的士族及軍閥怎能聽從呢？他向他們提出正心、至公、無欲的原則。關於正心，他說：

立德之本，莫尚乎正心。心正而後身正，身正而後左右正，左右正而後朝廷正，朝廷正而後國家正，國家正而後天下正。

他這裏所說的正己正天下的方法，乃是孔子所謂忠恕及大學所謂絜矩之道。他說：

夫推心以及人而四海蒙其佑，則文王其人也。不推心慮用天下則左右不可保，亡秦是也。……惟不推心以况人，故視用人如用草芥。使用人如用己，惡有不得其性者乎？

關於至公，他說：

夫能通天下之志者，莫大乎至公。能行至公者，莫要乎無忌心。唯至公，故近者安焉，遠者歸焉。[illegible]取正而天下信之。唯無忌心，故進者自盡而退不懷疑，其道泰然，浸潤之譖不敢干也。

這是御臣之理了。關於治民，他提出無欲的道理。他說：

天下之福，莫大於無欲。天下之禍，莫大於不知足。無欲則無求，無求者所以成其儉也。

不知足則物莫能盈其欲矣。莫能盈其欲，則雖有天下，所求無已，所欲無極矣。海內之物不益，萬民之力有盡。縱無已之求，以滅不益之物；逞無極之欲，而役有盡之力。此殷士所以倒戈於牧野，秦民所以不疑而叛也。

他更指出政權安危的由來。他說：

民富則安，貧則危。（以上都出傅子。）

這些議論一時雖「慴伏貴游，生風臺閣」（晉書卷四七本傳），究竟沒有實行的可能。

二、裴頠的崇有論

泰始太康以降，以貴游子弟而反對王衍樂廣等玄虛哲學，著名於時的，有裴頠。頠在當時被稱為「言談之林藪」，也是一大清談家，但他卻以哲學的理論反對無為主義。晉書說：

頠深患時俗放蕩，不尊儒術。何晏阮籍素有高名於世，口談浮虛，不遵禮法；尸祿耽寵，仕不事事。至王衍之徒，聲譽太盛，位高勢重，不以物務自嬰，遂相放效，風教陵遲。遂著崇有之論，以釋其蔽。（卷三五本傳）

他駁斥從無生有的學說，說道：

夫至無者無以能生。故始生者自生也。自生而必體有，則有遺而生虧矣。

這是說：有是從有生的。去掉了有，就不會生。無是不會生有的。他進一步駁「無用之用」的學說，說道：

養既化之有，非無用之所能全也。理既有之衆，非無為之所能循也。心非事也，而制事必

由於心：然不可以制事以非事，謂心爲無也。匠非器，而制器必須於匠：然不可以制器以非器，謂匠非有也。是以欲收重泉之鱗，非偃息之所能獲也。隕高墉之禽，非靜拱之所能捷也。審投弦餌之用，非無知之所能覽也。由是觀之，濟有者皆有也。虛無奚益於已有之羣生哉？

這是說：已經生出來的有，不是「無爲」所能夠養育和治理的。養育治理那既生既有的民衆，必須「有爲」。要去辦一件事，必須用心。釣魚射鳥，必須用心去投餌張弦。投餌張弦乃是「有爲」。投餌張弦所用的心，仍然是「有」，並不是「無」。所以「無」是沒有利益於民衆的。有用的還是「有」。有爲的道理是怎樣的呢？他說：

用天之道，分地之利，躬其力任，勞而後饗。居以仁順，守以恭儉，率以忠信，行以敬讓。志無盈求，事無過用：乃可濟乎？

所謂「躬其力任，勞而後饗」，與傅玄重農的理論是一貫的。但「志無盈求，事無過用」乃是節欲，與傅玄的無欲不同。無欲是老子的學說，裴頠反對此說，以爲：

盈欲可省，而未可絕有也。過用可節，而未可謂無貴也。

萬物是生於有的。貴無論是怎樣來的呢？裴頠舉出當時貴無論發生發達的兩個原因。其一是富貴滿盈太多禍患。他說：

若夫淫抗陵肆，則危害萌矣。故欲衍則速患，情佚則怨博，擅恣則興攻，專利則延寇：可謂以厚生而失生者也。悠悠之徒，駭乎若茲之釁，而尋艱爭所緣；察夫偏質有弊，而覩簡

損之辭。遂闡貴無之議，而建賤有之論。

其二是虛無之說沒有徵驗，易於主張。他說：

形器之故有徵，空無之義難檢。辯巧之文可悅，似象之言足惑。衆聽眩焉，溺其成說。雖頗有異此心者，辭不獲濟，屈於所狎。因謂虛無之理，誠不可蓋，唱而有和，多往弗返。遂薄綜世之務，賤功烈之用，高浮游之業，卑經實之賢。人情所殉，篤夫名利。於是文者衍其辭，訥者贊其旨。

他以爲老子並不是貴無，老子不過主張中道，以糾正滿盈。他以爲老子的本意是：

申蹤播之累，而著貴無之文。將以絕所非之盈謬，存大善之中節；收流遁於既過，反澄正於胸懷。宜其以無爲辭，而旨在全有。

還是說要保全生存（全有），必須主中道而去滿盈。無爲的話是糾正滿盈的。所以老子的要旨不外易損艮兩卦的意義。換句話說：老子的要旨便是「時中」。他以虛無爲主，是有這個用意的。這當然是曲解老子。但王衍樂廣們卻難他不倒。他既反對苟得苟免的哲學，他在八王交爭的時期，終於被殺。

三、劉寔的崇讓論

上面所說的傅玄及裴頠，是攻擊晉代玄虛風氣的兩大巨子。爲明瞭當時士族子弟的貪冒奔競的情形，還得舉一個有名的論文：劉寔的崇讓論。

盜跖以取少爲讓。劉寔便是發揮這個讓的。崇讓論所反對的是當時官與才不相稱的弊病

。他以爲只推讓的風氣一行，賢者就可以得位。他的主旨是以推讓的道德爲達到「大才之人恆在大官」的境界的手段。他第一指出賢人不得上進之弊，由於爭競太烈。他說道：

自魏代以來，登進辟命之士及在職之吏，臨見受敍，雖自辭不能，終莫肯讓有勝己者。夫推讓之風息，爭競之心生。孔子曰：「上興讓則下不爭。」明讓不興，下必爭也。推讓之道興則賢能之人日見推舉。爭競之心生則賢能之人日見謗毀。夫爭者之欲自先，甚惡能者之先，不能無毀也。故孔墨不能免世之謗，況不及孔墨者乎？議者僉言世少高名之才，朝廷不有大才之人可以爲大官者。山澤人小官吏亦云朝廷之士，雖有大官，名德皆不及往時人也。余以爲此二者皆失之矣。非時獨乏賢也，時不貴讓：一人有先衆之譽，毀必隨之，名不得成，使之然也。能否混雜，優劣不分，士無素定之價。官職有缺，主選之吏不知所用，但案官次而擧之。同才之人，先用者非勢家之子，則必爲有勢者之所念也。非能獨賢，因其先用之資而復遷之無已。遷之無已，不勝其任之病發矣。觀在官之人，政績無聞，自非勢家之子，率多因資次而進也。

其次，在上位的賢人必然下退之弊，也由於爭競太烈。他說：

夫讓道不興之弊，非徒賢人在下位不得時進也。國之良臣荷重任者，亦將以漸受罪退矣。何以知其然也？孔子以爲顏氏之子不貳過耳，明非聖人皆有過。寵貴之地，欲之者多矣。惡賢能者塞其路，其過而毀之者亦多矣。夫謗毀之生，非徒空設，必因人之微過而甚之者也。毀謗之言數聞，在上者雖欲弗納，不能不杖所聞而微察之也。無以其驗至矣。得其驗

安得不理？受罪退者稍多，大臣有不自固之心。夫賢才不進，貴臣日疎，此有國者之深憂也。（載晉書卷四一本傳）

劉寔指斥的爭競的弊病是正確的。但他以爲推讓的風氣一開，便可以糾正此種弊病，並不能算得確論。獨占官位及崇拜金錢的士族，怎能夠以取少爲讓？即如少取，於社會的危機是沒有救益的。

上列數人以外，還有范甯，是以穀梁學者的立場來反對無爲哲學的，現在不詳說他的理論。

第三節　老儒的綜合論者——丹鼎派的理論

一、葛洪及抱朴子

在西晉滅亡及東晉成立之際，綜合老學與儒學，並建立丹鼎的拜金教理論以對抗崇信符籙的太平道，這便是葛洪。他的有名的著作叫做抱朴子。

太安中（公元三〇二至三〇三年），石冰率農民蜂起於揚州（今江南南部），響應張昌劉尼等羣衆。他們「絳頭毛面，挑刀走戟」，銳不可當。（晉書卷一百張昌傳）吳與太守顧祕與周玘等起兵討之。葛洪爲將兵都尉，攻石冰部隊有功，賜爵關內侯。他不做官，只求爲勾漏令，採藥鍊丹。

他是丹陽的官家。他少以儒學知名。他從葛仙公受煉丹祕術，又從鮑玄受內學及醫術。他成了反對農民宗教的丹鼎派理論家。他的要旨是內道外儒，主丹鼎而斥符籙。

二、道與儒

抱朴子以爲聖人有兩類：一是得道的聖人，一是治世的聖人。內篇塞難說：

仲尼，儒者之聖也。老子，得道之聖也。儒教近而易見，故宗之者衆焉。道意遠而難識，故達之者寡焉。道者，萬殊之原也。儒者，大淳之流也。三皇以往，道治也。帝王以來，儒教也。

內篇明本說：

道者，儒之本也。儒者，道之末也。

這顯然是說：道是綜合的原理，儒是原理的一支。道是本，儒是末。道是太古的思想，儒是後世的教化。這顯明是尊道卑儒的說法了。但是抱朴子並不排斥儒學。內篇塞難說：

所以貴儒者，以其移風易俗，不惟揖讓與盤旋也。所以尊道者，以其不言而化行，匪獨養生之一事也。若儒道果有先後，則仲尼未可專信，而老氏未可孤用。

這明白的指出道儒雖有先後，卻都不可單行。葛洪便是兼取兩家的。所以他對於黃老及周孔，都稱聖人，不過前者是「得道之聖人」，後者是「治世之聖人」。他以爲只有黃帝「先治世而後登山，此是偶有能兼之才」（內篇辯問）。但他卻主張兩者兼修。內篇釋滯說：

或謂曰：人道多端，求仙至難。非有廢也，則事不兼濟。藝文之業，憂樂之務，君臣之道

，胡可替乎？

抱朴子曰：要道不煩，所爲鮮耳。但患志之不立，信之不篤，何憂於人理之廢乎？長才者兼而修之，何難之有？內寶養生之道，外則和光於世。治身而身長修，治國而國太平。以六經訓俗士，以方術授知音。欲少留則且止而佐時，欲昇騰則凌霄而輕舉者，上士也。自持才力不能並成，則棄智人間，專修道德者，亦其次也。

這是明白主張道儒兼修的。反之，他反對「進失當世之務，退無長生之效」（釋滯篇）。

儒道的分別在那裏呢？內篇明本說：

夫升降俯仰之教，盤旋三千之儀，攻守進趣之術，輕身重命之節，歎憂禮樂之事，經世濟俗之略：儒者之所務也。外物棄智，滌蕩機變，忘富逸貴，杜遏勸沮，不恤乎窮，不榮乎達，不戚乎毀，不悅乎譽：道家之業也。儒者祭祀以祈福，而道者履正以禳邪。儒者所愛者勢利也，道者所寶者無欲也。儒者汲汲於名利，而道家抱一以獨善。儒者所講者，相研之簿領也；道家所習者，遣情之教戒也。

這明白是說兩家相較，道優於儒了。他繼續說道：

夫道者，無爲也，善自修以成務。其居也，善取人所不爭。其治也，善絕禍於未起。其施也，善濟物而不德。其動也，善觀民以用心。其靜也，善居愼而無悶。此所以爲百家之君長，仁義之祖宗也。

這是說道優於儒，是因爲道是儒的君長祖宗。道並不排斥儒。至於儒者毀道家，自葛洪看來

，「何異子孫而駡祖考，不識其所自來。」

他這種理論，是遠承西漢道家的學說的。明本篇竟全取司馬談[illegible]家要旨的話（見本書第二册六〇頁），說道：

唯道家之教，使人精神專一，動合無形。包儒墨之善，總名法之要。與時遷移，應物變化。指約而易明，事少而功多。務在全大宗之朴，守眞正之源者也。

道雖包括儒，大才雖應兼修，但葛洪以爲不必責備人們去兼修。得道之聖與治世之聖，「既非一矣，何以當責使相兼乎？」所以他說：

聖人不必仙，仙人不必聖。聖人受命，不値長生之道。但自欲除殘去賊，夷險平暴。制禮作樂，著法垂教。移不正之風，易流遁之俗。匡將危之主，扶亡徵之國。刊詩書，撰河洛。著經誥，和雅頌。訓童蒙，應聘諸國。突無凝煙，席不暇煖。其事則鞅掌罔極，窮年無已。亦爲得閉聰掩明，內視反聽，呼吸道引，長齋久潔，入室煉形，登山採藥，數息思神，斷腸淸骨哉？——至於仙者，惟須篤志至信，勤而不怠，能恬能靜，便可得之，不待多才也。有入俗之高眞，乃爲道者之重累也。得合一大藥，知一養神之要，則長生久視，豈若聖人所修爲者云云之無限乎？

才如不能兼修，葛洪以爲還是學道去好。抱朴子內篇全是學道的方法論，外篇首載嘉遁及逸民兩篇，主張隱遁學道。兩篇以下，多半是儒者的議論了。

三、道術論

（甲）學道與祈禱——反太平道

後漢以來，以自然主義來反對祈禱延壽的巫術的人，或以爲命是既定的，養生不過是盡命；或以爲養生可以長生久視。如嵇康養生論，便是後一派。抱朴子把嵇康這種理論更變本加厲了。他以爲藥既可以治病，就可以長生，不獨可以長生，抑且可以成仙。（論仙對俗等篇）

葛洪以爲仙都是學得的。（極言篇）祈禱毫沒有用處。他說：

人能淡默恬愉，不染不移；養其心以無欲，頤其神以粹素；掃滌誘慕，收之以正；除難求之思，遣害眞之累；薄喜怒之邪，滅愛惡之端：則不請福而福來，不禳禍而禍去矣。何者？命在其中，不繫於外；道存乎此，無俟於彼也。……夫福非足恭所請也，禍非禋祀所禳也。若命可以重禱延，疾可以豐祀除，則富姓可以必長生而貴人可以無疾病也。……明德惟馨，無憂者壽；嗇寶不夭，多慘用老。自然之理，外物何爲？……俗所謂□率皆妖僞，轉相狂惑，久而彌甚。不務藥石之救，惟專祝祭之謬。……什物盡於祭祀之費耗，穀帛淪於貪濁之師巫。既歿之日，無復凶器之直，衣衾之周，使尸朽蟲流，良可悼也。愚民之蔽乃至於此哉？

他反對張角、柳根、王歆、李申之徒，主張「致之大辟，刑之無赦」。

（乙）丹藥與黃金

葛洪爲什麼反對太平道？他是鎮壓農民騷動的功臣，他反對農民宗教。他指斥農民宗教

斂財，但他所說的道術，却非有財產的豪家不能修習。他最尊重的藥是金液九丹。但是合此金液九丹，既當用錢，又宜入名山，絕人事，故能爲之者少。（內篇金丹）

詳細些說：

九丹誠爲仙藥之上法，然合作之所用雜藥甚多。若四方清通者，市之可具；若九域分隔，則物不可得也。又當起火晝夜數十日，伺候火力不可令失其適。勤苦至難，故不及合金液之易也。——合金液惟金爲難得耳。古秤金一斤，於今爲二斤，率不過三十許萬，其所用雜藥易具，又不起火，但以置華池中，日數足便成矣。都合可用四十萬，而得一劑可足八人仙也。（同上）

又說：

黃山子曰：「天地有金，我能作之。二黃一赤，立成不疑。」龜甲文曰：「我命在我不在天，還丹成金億萬年。」但患知此道者多貧，而藥或至賤而在遠方，非亂世所得也。（內篇黃白）

這是豪族的拜金教。金的作用之大，魯褒說得好：「危可使安，死可使活。」葛洪還加上一個能力，即四十萬錢便可以買得八人成仙！

四、政治論

（甲）天地與君臣——反無政府主義者

以上所說是葛洪的「內道」，以下再說他的「外儒」。

鮑敬言把君臣身分的對立，與天地陰陽對立的自然現象拆開，結論是君臣關係並不是自然的。反之，葛洪卻說：

清玄剖而上浮，濁黃判而下沈。尊卑等威，於是乎著。往聖取諸兩儀，而君臣之道立；設官分職，而雍熙之化隆。（外篇君道）

這仍然是易傳的老辦法，把君臣來配合天地陰陽。尊卑等威便成了自然之道，不當否認了。他便根據這種理論來反對鮑敬言的無政府主義。詰鮑篇說：

蓋聞冲昧既闢，降濁升清。穹隆仰燾，旁泊俯停。乾坤定位，上下以形。遠取諸物，則天尊地卑以著人倫之體；近取諸身，則元首股肱以表君臣之序。降殺之軌，有自來矣。

他又一反老學「無貴於有」的學說，以為「太極混沌」不如「玄黃剖判」，所以無階級不如有君臣。他說道：

若夫太極混沌，兩儀無質，則未若玄黃剖判，七耀垂象，陰陽陶冶，萬物羣分也。由玆以言，亦知鳥聚獸散，巢棲穴竄；毛血是茹，結草斯服；入無六親之尊卑，出無階級之等威：未若庇體廣廈，稉粱嘉旨；黼黻綺紈，御冬當暑；明辟蒞物，良宰匠世；設官分職，宇宙穆如也。

他反於老學稱讚自然狀態的學說，說道：

凡夫遠古質朴，蓋其未變，民尙童蒙，機心不動。譬夫嬰孩，智慧未萌。非爲知而不爲，欲而忍之也。

這是說無知無欲的自然狀態是存留不住，必進化到有知有欲的境界。人有知有欲，則

> 人與人爭草萊之利，家與家訟巢窟之地；上無治枉之官，下無重類之黨：則私門過於公戰，木石銳於干戈；交尸布野，流血絳路；久而無君，噍類盡矣。

好危險！沒有政府，人類便要全滅了。所以他說：

> 貴賤有章，則慕賞畏罰。勢齊力均，則爭奪靡憚。是以有聖人作，受命自天。……百姓欣戴，奉而尊之。君臣之道，於是乎生。

他以此駁鮑敬言的政府強暴詐欺說，以爲君是制止強暴詐欺的。所以城池干戈，不是爲保護財產而設，乃是自然的道理。他說：

> 夫兩儀肇闢，萬物化生，則邪正存焉爾。夫聖人知兇醜之自然，下愚之難移，……故取法乎習坎，備豫於未萌；重門有擊柝之警，治戎遏暴客之變。而欲除之，其理何居？

（乙）禮與刑——反自然主義者

葛洪於政治，兼重禮與刑。外篇譏惑說：

> 厥初邃古，民無階級。上聖悼混然之甚陋，愍巢穴之可鄙。故構棟宇以去鳥獸之羣，制禮數以異等威之品。斂以盤旋，訓以揖讓。立則磬折，拱則抱鼓。趨步升降之節，瞻視接對之容，至於三千。蓋檢溢之提坊，人理之所急也。……安上治民，非此莫以。蓋人之有禮，猶魚之有水矣。魚之無水，雖暫假息，然枯糜可必待也。人之棄禮，雖猶靦然，而禍敗之階也。

禮的重要，葛洪以爲如水之於魚一樣。不過他覺得傳統的禮儀太繁，主張節省一點。他說：

安上治民，莫善於禮。彌綸人理，誠爲曲備。然冠婚飲射，何煩碎之甚耶？人倫雖以有禮爲貴，但當令足以叙等威而表情敬。何在乎升降揖讓之繁重，拜起俯伏之無已邪？（省煩）

葛洪重禮，所以反對嵇阮一派自然主義者。和「名教中自有樂地」的學說一樣，他說：

世故繼有，禮教漸頹。敬讓莫崇，傲慢成俗。儔類飲會，或蹲或踞。暑夏之月，露首袒體。盛務唯在摴蒱彈棋，所論極於聲色之間。舉足不踰綺襦紈袴之側，游步不去勢利酒客之門。不聞清談論道之言，專以醜辭嘲弄爲先。以如此者爲高遠，以不爾者爲騃野。……余願世人改其無檢之行，除其驕客之失；遣其誇矜尙人之疾，絕息嘲弄不典之言。則趙勝之門無去客，黃祖之棓無所用矣。（疾謬）

葛洪於刑，同樣重視。他以爲刑是德的輔佐，不可廢絕的。用刑篇說：

莫不貴仁，而無能純仁以致治也。莫不賤刑，而無能廢刑以整民也。……夫德教者，黼黻之祭服也。刑罰者，捍刃之甲冑也。若德教治狡暴，猶以黼黻御剡鋒也。以刑罰施平世，是以甲冑升廟堂也。故仁者養物之器；刑者懲非之具。我欲利之而彼欲害之，加仁無悛，非刑不止。刑爲仁佐，於是可知也。

又說：

愛待敬而不敗，故制禮以崇之。德須威而久立，故作刑以肅之。

他明白指斥道家廢刑的學說。他說：

世人游中韓之實事，嘉老莊之誕談。然而爲政，莫能錯刑。殺人者原其死，傷人者赦其罪：所謂土拚瓦𣪠，無救朝飢者也。道家之言，高則高矣，用之則弊。……汎乎不繫，反乎天牧；不訓不營，相忘江湖；朝廷闃爾無人，民至死不往來：可得而論，難得而行也。（以上均用刑篇）

依據這重禮重刑的原則，葛洪對當時各項問題，都有主張。察擧、考績、久官、賦役，各種議論，與傅玄之流大體是相通的。

第三章　道佛的競爭及教俗的衝突

第一節　魏晉以後的社會政治

一、西晉滅亡及東晉成立

「魏正始晉永熙以來，皆大臣當國。晉元帝忌王氏之盛，欲政自己出，用刁協劉隗等私人，卽召王敦之禍。自後非幼君卽孱主，悉聽命於柄臣，八九十年，已成故事。」東晉何以弄成這樣呢？東晉的諺有云：「王與馬，共天下。」南渡後的政權本來是以王氏爲領袖的士族政權。

公元三〇三年（太安二年）義陽蠻張昌聚衆數千起荊州。江夏饑民及避戍役者望風影從，佔領江夏。江河間到處響應，旬月間衆至三萬。大族及江南官守周玘、王矩推顧祕爲首領，賀循、華譚、葛洪、甘卓皆起兵相從，鎭壓暴動。軍事首領陳敏既破張昌，收禮江東豪族，爲將軍郡守者四十餘人。三〇七年，顧榮周玘等殺死陳敏，受政府的命令。三一一年，流民首領王彌石勒破洛陽。中原士族渡江依江南的士族，共以王敦王導爲領袖，立司馬睿爲晉帝。士族把農業區的耕地分占了。農家多做了他們的左右佃客典計衣食客之類，不納課役於

政府。依法令佃客按官品而有限制，自五戶至四十戶爲止。典計由一人至三人。六品以上官幷得衣食客三人，七品以下一人。政府的收入多靠農業不發達的地方的士貢。

田畝稅米二斗。丁男調布絹各二丈，絲三兩，綿八兩；祿絹八尺，祿綿三兩二分；租米五石，祿米二石。丁女半之。男丁每歲役不過二十日；又每十八人出一運丁充役。（以上見隋書食貨志）

法令雖定限制，實際上逾限的事情，如士族逾限蔭庇佃客衣食客，以及政府對農民額外征稅，是平常的。

大族沒有渡江的，多聚衆守塢。東晉政府就各地的塢主授以刺史或都督諸軍事的名義。其不能自保的大族或北依鮮卑慕容氏，如宋該、杜羣、皇甫岌、張就等都是率宗族依慕容廆的大族。關中士人多歸仇池楊茂，楊氏是略陽淸水氏。劉曜石勒卻反對士族。西晉名公或死於石勒排擯之難，而王公百官尸埋京觀的有三萬餘人。

二、黃河流域的士族

漢與趙都是游動部落。他們對於被征服的漢族大抵瓜分歸各族率領。各地戶口時常遷徙。王浚降後，石勒始定農家的租賦，後又閱實人口，戶貲二匹，租二斛。石勒稱帝後，徙朝臣掾屬以上士族者三百戶於襄國（今河北邢台），置公族大夫以領之。他置左右執法郎典定士族，副選舉之任。後漸趨重於農業，他始解散流人三萬戶，復其本業，設守宰以撫之。勒死後，石季龍的聚斂殘殺，激起梁犢等羣衆大暴動，但終於失敗。冉閔作亂，漢人乃大殺胡

人，死者二十餘萬人。

苻堅統一華北以後，勸課農桑，免除士族的使役。豪望富室興復關中的水利。他分封氏族十五萬戶於關東。農業漸次恢復，國內殷實。淝水戰敗，堅收輯散兵尚十餘萬。慕容垂之子農率農民數萬，垂率丁零烏丸之衆二十餘萬，暐起鮮卑衆數千，漸至十餘萬，群起抗秦。北方統一局面潰散於混戰之中。後秦姚氏初亦以部落起事。至姚興時代，散流民歸於農業。燕慕容氏的發展略同。寶繼垂後，校閱戶口，罷軍營而以戶口分屬郡縣，定士族舊籍。

自秦以後，「百姓因秦晉之弊，迭相蔭冒，或百室合戶，或千丁共籍。依託城社，不懼熏燒；公避課役，擅爲姦宄。」南燕慕容德時代，搜括蔭戶，得五萬八千。（南燕止今山東一省。）

北魏以游牧部落侵略中原。太祖初屯田河北塞外。他們初定中山（今河北河南間），始計口授田於農戶。但部落舊制仍然存在，直到世祖始光三年，始罷雜營戶帥，散流民使分屬郡縣。高宗時遣使者察諸州墾殖田畝。顯祖天安皇興間（西元四六六年後），依民貧富定三等九品之制。戶調帛二匹，絮二斤，絲一斤，粟二十石。太和八年加帛三匹，粟二石九斗，供官俸。太和九年（西元四八五年），行均田制。種桑榆棗果之桑田爲世業。桑田不足定數及無桑田的農戶，授露田，十五受田，老免及身沒還田。受田，男丁四十畝，婦人二十畝，奴婢依良丁。官則隨地給公田，刺史十五頃，太守十頃，以下遞減。當時豪富兼幷者不願，但此制仍然實施。

魏在氏族時期，最貴的有十姓。喪葬祠禮非十族不得參與。餘部諸姓又有穆、陸、賀、劉、樓、于、嵇、尉、八姓，自太祖以降，「勳著當世，位盡王公。」此外有三十六族，九十二姓，都是貴族。（參看沈存中夢溪筆談卷二四）太和十九年，以官位定姓族。三世官至給事尙書以上或封王公者爲姓。三世爲中散監或太守以上或封子男者爲族。至於漢族的士族則如沈括夢溪筆談所說：

凡三世公者曰膏粱。有令僕者曰華腴。尙書領護而上者爲甲姓。九卿方伯者爲乙姓。散騎常侍大中大夫者爲丙姓。吏部正員外郎者爲丁姓。得入者謂之四姓。其後遷易紛爭，莫能堅定，遂取前世仕籍，定以博陵崔、范陽盧、隴西李、滎陽鄭爲甲族。（前段引新唐書柳冲傳，後段亦見資治通鑑卷一四〇。）

魏族的姓族是與漢族的士族相當的。但魏族的姓族本是固有的身分，漢族的士族卻由於社會的推崇。漢人稱前者爲虜姓，稱後者爲郡姓。

三、南北社會的差別

所謂永嘉之亂（公元三一一年洛陽破），在中國歷史上是一大關鍵。在此以前，異族入居中原的人數已經逐漸增加。前述郭欽江統的議論就是爲此而發。當時，如今陝西甘肅山西河南各地，已經半是異族。自此以後，異族達於全盛，統治漢族，凌虐漢人。「漢」乃成爲賤人的稱呼。（註）城市破壞，流民編爲軍營，不得耕種。中國史上，再見一回從氏族到封

（註）宋陸游老學庵筆記：「今人賤丈夫曰漢子，蓋始於五胡亂華時。」

建莊園制的轉變。北魏建國，農業纔更新發達。反之，江南則繼續西晉原狀而前進。貢賦商旅，出於三吳。（資治通鑑梁紀十九）南郡襄陽，四方湊會。（隋書地理志）揚州（治建康）江州（治潯陽）荊州（治江陵），皆是人口集中的都市所在地。（資治通鑑宋紀十）中國的大都市此後都在江南了。

因之，南朝的文化是遠承漢晉的。南渡士族本極浮華。北朝的文化是更新發達的，比之南朝，較為淳樸。（註）

第二節　佛教的輸入及興盛

第一款　佛教教會的組織

宗教不是一個思想，乃是一個包含思想的社會組織。西周以前，社會組織最大的是氏族。那時的宗教，以祖為所祭，以巫為司祭。西周以後，基本的社會組織是家。那時的宗教，以祖宗及門戶井竈中霤為所祭，以家長為司祭。東漢末期以後（二世紀中葉以後），家族以外的宗教組織開始發達。現在分項說明於下。

（註）顏氏家訓卷七：「冠冕君子，南方為優。閭里小人，北方為愈。」留在北朝的是漢族的小農小地主。遷到南方的是豪族大地主。

一、佛寺

佛寺最初成立的是後漢明帝時洛陽西雍門外白馬寺。這是月氏僧來到中國傳教所起的招提。楚王英喜黃老學，爲浮屠，齋戒祭祀，交通方士。他因此見嫉於王室，以致自殺。（後漢書七十）桓帝祀浮屠老子，宮中立寺；「百姓稍有奉者，後遂轉盛。」（後漢書西域傳）丹陽人笮融依徐州牧陶謙，使占廣陵下邳彭城的委輸，大起浮屠寺：「上累金盤，下爲重樓，堂閣周回可容三千許人；作黃金塗像，衣以綵錦。每浴佛，輒多設飲飯，布席於路，其有就食及觀者且萬餘人。」陶謙敗，融率男女萬口，馬三千匹，走廣陵，殺太守趙昱，放兵大掠；過江南，據豫章，爲揚州刺史劉繇所破。（同書一百三上）他的佛教教會恰與黃巾教會沒有什麽差別。二二〇年（吳大帝黃初元年）孫權立昌樂寺慧寶寺於武昌。在武昌行道的有月氏僧支讖弟子支亮之弟子支謙（所謂三支就是他們三人），及康居僧康僧會。康僧會東遊後數年，中天竺人曇摩迦羅到魏都洛陽，始傳戒律。此後歷代寺數，依佛祖統紀及佛祖歷代通載所記，約如左：

時代	寺數
西晉	一八〇
東晉	一、七六八
宋	一、九一三
齊	二、〇一五

梁　二、八四六
陳　一、二三二
魏　三〇、〇〇〇
齊　四〇、〇〇〇
隋　四、〇〇〇

二、田產

捐田產於教會的風氣，起於漢末，已如前編所述。黃巾亂後，寺產與時俱增。士族有田園，寺廟也有田園，由佃農或寺奴或僧衆耕種。士族得蔭佃客衣食客，寺廟也蔭佃客等。士族放債取利，寺廟也放債取利。教會的財產制是隨世俗財產制爲轉移的。

北魏以僧祇戶僧祇粟定於法令。魏高宗承明元年（四七六年）：

曇曜奏平齊戶及諸民有能歲輸穀六十斛入僧曹者，卽爲僧祇戶；粟爲僧祇粟，至於儉歲，賑給飢民。又請民犯重罪及官奴以爲佛圖戶，以供諸寺掃洒，歲兼營田輸粟。高宗並許之。於是僧祇戶粟及寺戶遍於州郡矣。（魏書釋老志）

世宗永平四年（五一一年）：

詔曰：僧祇之粟，本期濟施。儉年出貸，豐則收入。山林僧尼隨以給施；民有窘敝，亦卽賑之。但主司冒利，規取贏息，及其徵責，不計水旱；或償利過本，或翻改劵契。侵蠹貧下，莫知紀極。細民嗟毒，歲月滋深。非所以矜此貧乏，宗尚慈拯之本意也。（同上）

由此可知當時寺廟放債取利的苛酷。放債資本卽取自僧祇粟。

佛圖戶或寺戶數量之多，由熙平二年（公元五一六年）靈太后令可知：

自今奴婢悉不聽出家。諸王及親貴亦不得輒啓請。有犯者以違旨論。其僧尼輒度他人奴婢者亦移五百里外爲僧。僧尼多養親識及他人奴婢子，年大私度爲弟子，自今斷之，有犯還俗。被養者歸本主。（同上）

由此可見以前寺奴數多，致令奴主的勞動力減少，遂令政府申明禁約。

沙門於寺內種麥釀酒，並藏弓矢矛楯，及州郡牧守富人所寄藏物，又爲密室與貴族女子私行淫亂。這從太武滅佛的記載，可以看得出來。

三、免稅權特及度牒

漢代禁漢人出家。本來，賦役是以戶口爲單位征收的。寺旣不是戶，僧又不生產。所以寺僧無賦役，而政府要保持稅戶稅丁，當然要禁止漢人出家。至三國時代，曇摩迦羅始傳戒，而朱士行首以漢人出家。至於大規模傳戒，在北方，石勒破洛陽後，佛圖澄見重於勒，大弘佛教，立寺八百九十三處，弟子近一萬人。姚秦時代，「崇信三寶，盛弘大化，建會設齋，煙蓋重疊，使夫慕道捨俗者，十室其半。」鳩摩羅什入長安後，僧尼更盛。姚興爲了管理這廣大的僧衆，乃以僧䂮爲僧正，僧遷、禪惠爲悅衆，法欽、惠斌爲僧錄，班秩有差，加親信仗身白從各三十人。（佛祖歷代通載八）至北魏永興（四〇九年），僧衆更多，朝廷以法果爲僧統，封輔國宜城子忠信侯安城公等爵。太平眞君五年（四四四年），禁王公私度僧尼

，後二年，太武遂滅佛。八年後佛教復興。太和十年（四八六年），有司奏「曆民僞倖，假稱入道以避輸課。」於是熙平二年，詔禁貴族私度。（以上均見魏書釋老志）北齊文宣帝時，僧衆之多，如詔所說：「乃有緇衣之衆，參半於平俗；黃服之徒，數過於正戶。所以國給爲此不充，王用因茲取乏。」（廣弘明集卷二四）周武帝建德年間（五七四年），僧尼約三百萬。武帝遂滅佛。至隋初，佛教復興。

在南方，宋武帝（四二〇至四二二年）曾以如下之理由沙汰僧徒：「佛法訛替，沙門混雜。未足弘濟鴻教，而專成逋藪。」（廣弘明集二四）宋文帝爲立寺鑄像，曾付朝議。（佛祖歷代通載九）後來寺僧漸盛，齊武帝以沙門法獻，玄暢爲僧主以統僧衆，文惠太子及竟陵王子良，酷好佛法，建六疾館以施貧民，造築寺院，備極富麗。至梁武帝則寺數更盛於前朝。他自己三次捨身同泰寺爲寺奴，以爲提倡。現依佛祖歷代通載及佛祖統紀所記，約計歷代僧尼數如下：

時代	僧尼數
西晉	三、七〇〇
東晉	二四、〇〇〇
宋	三六、〇〇〇
齊	三二、五〇〇
梁	八二、七〇〇

陳	三二、〇〇〇
魏	二、〇〇〇、〇〇〇
周	三、〇〇〇、〇〇〇
隋	四〇、〇〇〇

僧衆既爲免稅人口，則僧衆愈多，政府的損失愈大。所以政府屢加沙汰，或竟滅佛。但是，何以歷代僧尼人數仍有增加的傾向呢？大抵貴族盛時，他們私度僧尼，收取出家者所交度牒的價值，以肥私囊。富農以上，爲免稅計，爭向貴族交錢以取度牒。因之，出家人便多起來了。反之，王權盛時，便禁私度並沙汰僧徒，僧衆便少。但若貴族作梗，王令不行，則禁制仍然無效。所以，在士族統治時期，政教雖屢次衝突，而佛教仍有發達的傾向。

四、銅像與銅禁

寺廟與政府還有一點可以引起衝突。中國在近代用銀鑄爲主幣以前，鑄幣用銅。漢代銅禁頗嚴。唐代以降，歷朝多頒銅禁。宋以後，銀既通行，此禁漸弛。其間魏晉至唐初，雖商業時時繁興，但大體說來，民間主幣爲布帛，而政府收稅皆穀帛。所以銅禁不很嚴厲，而銅之鑄爲佛像者數量實爲可驚。如魏興光元年鑄像五軀，用銅二萬五千斤。皇興元年鑄永甯寺像用銅十萬斤，金六百斤。一寺用銅如此，洛陽伽藍記載洛陽一千餘寺，所用銅當有可觀。南朝大寺如延賢、祇洹、平陸、棲玄、新安、法輪等爲數不少，所用銅當也不少。

但鑄錢是政府財政政策的一種。佛像銅質也就是政府所需求的財富了。

五、沙門之貴族與大衆

如上所說，敎會的財產制與世俗貴族的財產制是一樣的。享受巨大寺產的僧徒在戒律上雖是共產的，但是他們之間正與世俗社會組織相同，有貴族與大衆及奴隸的層層等級。沙門貴族享受帝王貴族及寺產寺戶的供養。反之，在鄉村宣敎者，在寺中勞動者，則怨恨世俗及沙門貴族，正與農奴賤奴同。因此，晉及南北朝時，不少僧衆所領導的暴動。如後趙張光、後燕法長、南涼道密、魏孝文時法秀、太和時惠仰，皆曾作亂。（廣弘明集十一）此外，宋大明元年（四五七年），羌人高闍反，其暴動羣衆有僧徒，政府乃下詔精加沙汰。（通載九）隋大業末（六一一年各地兵起，六一七年亡），河間沙門高曇成，因縣令設齋，士女大集，他與僧徒五十人擁齋衆反，殺縣令及鎮將，與高開道合兵。（舊唐書五五）這都是所謂「反僧」，大抵是下層僧衆。（註）

第二款　敎理輸入的概況

（一）印度佛敎發達略說

一、釋迦的時代

五世紀末到中國來的天竺沙門僧伽跋陀羅出律藏師資相傳的點記。據說「佛涅槃後，優婆離結集律藏訖，卽於其年七月十五日，受自恣竟，以香花供養律藏，便下一點置律藏前，

（註）沙門貴族的例，待第四章中再說。

年年如是。」傳至僧伽跋陀羅，於永明七年（四八九年）下點，凡得九百七十五點。梁大同元年（五三五年），隱士趙伯休從羅所下最後的一點推算至該年應得一千二十點。（通載九）由此點記上推，則優婆離結集律藏完畢，是公元前四九五年即周敬王二十五年的事。佛涅槃當去此不遠。（依衆聖點記在前四八五年。）

依此，釋迦是孔子時代的人物。

當公元前一千五百年至二百年間，阿利安族從印度西北經現今Panjab到恆河流域。他們與印度土人部落因征服而構成四個身分階級：祭司（婆羅門）、王貴族（剎帝利）、商人（吠舍）、農奴（戍陀羅）。祭司所主持的宗教是把自然現象神化的多神教。他們以煩瑣禮儀祈禱資財豐富、子弟繁殖、仇敵降伏、福壽增長、罪過解脫等現世的利益。他們的教義具載於吠陀書（Rig-veda）。

前六世紀後期，剎帝利種反抗婆羅門的專橫，因此反對他們神祕煩瑣的教義及祭祀禮儀，於是有幾個宗派出來。如 Jainism，如佛教，都是剎帝利種所創。

二、釋迦的教義及其變化

在釋迦（喬答摩）創教時， Upanishad 哲學已盛行於印度，這種學說是反對婆羅門宗教的。其要義是以反省法證悟眞我，以求解脫。婆羅門的吠陀教義，在這種哲學家看來，是與天文學文法學一樣的卑下的。佛教便是根源於這種哲學，參加「數論」與「瑜伽」的影響而構成。四諦十二因緣之說近似於數論。禪定法近似於瑜伽。多神教與輪迴說也都留下相當

的痕迹。

初期佛教的要旨是四諦、八正道、及苦空無常無我之四法等。（註一）釋迦涅槃後不久，多聞第一之阿難尙在，教義已經不免有「以訛傳訛」的事。（註二）此後約二百年，與秦始皇同時，有阿育王推翻婆羅門，建立統一大王國。他歸依佛教。佛教因此廣傳於印度。一時宗派更加紛歧。

釋迦涅槃後約二百年，佛教分爲上座部與大衆部。上座部住鷄園寺，漸多死去。大衆部首領大天說戒，爲上座部所斥。但僧衆從大天者多，因之佛涅槃後三百年中，大衆部很是發達。其中僧衆，又屢分派。第二百年中，大衆部分爲三部：一、一說部，二、說出世部，三、鷄胤部。不久，又分出多聞部，及說假部。第二百年滿時，大衆部又分爲三部：一、制多山部，二、西山住部，三、北山住部。

（註一）人生皆苦爲苦諦，愛欲爲苦之源爲集諦，期於愛欲求盡爲滅諦，出苦由正道爲道諦。此相當於數論之四解脫。苦諦如病，集諦如病源，滅諦如健康，道諦如治療。八正道是正見、正治、正語、正行、正命、正方便、正念、正定。

（註二）相傳阿難至一竹林中，聞有比丘誦法句偈云：『若人生百歲，不見水老鶴，不如生一日，而得都見之。』阿難便語此比丘：『此非佛語，汝今當聽我演佛偈：若人生百歲，不解生滅法，不如生一日，而得解了之。』此比丘之師說阿難老朽，語不可信，仍令依前誦習。（見付法藏因緣傳卷一）

第三百年初，上座部乃漸與起，遂分二部：一、說一切有部，二、上座部後稱雪山部。第三百年中，說一切有部又分出犢子部。犢子部復分爲四部：法上、賢胄、正量、密林山。說一切有部後又分出化地部、法藏部、飲光部。第四百年初，說一切有部復分出經量部。總計上座大衆二部在三百年間共分爲二十部之多。（註）

佛教本是對於平民所說的教義。後因阿育王盛與此教，其上層僧衆（上座部）與新進大衆（大衆部）遂首起分裂。大天便是新進僧衆的領袖，於鷄園寺上座漸歿後始輪到他說戒，而仍爲上座所不容。說者以爲大衆部凡多聖少。上座部又指大天爲五逆十惡具備的人。但依異部宗輪論所說大衆部之一說部出世部鷄胤部的本宗同義，則頗近於大乘教頓悟法門。如所說「心性本淨，客塵隨煩惱之所雜染，說爲不淨」，全與圓覺經等所說「心性本淨」相同。鷄胤部之「惟弘對法，不弘經律」，更與楞伽經以經教爲方便之說相近。

阿育王統一王國崩懷。印度陷於多數莊園分立的狀態。約西曆紀元以後，佛教沙門貴族把反對婆羅門神祕煩瑣教義及教儀的佛教，轉變爲神祕煩瑣的教義與教儀，這就是所謂大乘教。

大乘教弘通於釋迦涅槃後五百年以降。大乘教徒自稱其經論是釋迦滅後文殊師利、阿逸多與阿難在鐵圍山中結集大乘經。實則建立大乘教義最有力的是一世紀中馬鳴大士。馬鳴再傳弟子龍樹及稍後的無著、天親，都是大乘教的大學者。龍樹與無著以後，大乘教分成兩派

（註）世友菩薩異部宗輪論，窺基異部宗輪論述記。又吉藏三論玄義。

。直至七世紀中，兩派遂啓紛爭。法藏大乘起信論義記：

近代天竺那爛陀寺，同時有二大德論師：一曰戒賢，一曰智光。神解超倫，聲高五印；六師稽顙，異部歸誠。大乘學人仰之如日月。獨步天竺，各一人而已。遂所承宗異，立教互違。謂戒賢則遠承彌勒無著，近歸護法難陀，依深密等經，瑜伽等論，立三種教，以法相大乘爲眞了義。……二智光論師遠承文殊龍樹，近稟提婆清辨，依般若等經，中觀等論，亦立三教，以無相大乘爲眞了義。

這兩宗之間，無相宗先盛。三世紀以後，東來中國的支讖、支謙、竺法護、鳩摩羅什等都是空宗的信徒。七世紀初則有相宗盛，玄奘西遊，恰師戒賢論師。至八世紀，密教大行於印度，則東渡者如金剛智、不空等，都是魔咒師了。

（二）魏晉南北朝的佛教

一、佛圖澄

東漢時代是迷信盛行的時代。至其末葉，太平道集合迷信而成民間的宗教。大族士子則起來反對符咒祈禱，傾向於老莊的自然主義。但自然主義者仍然迷信神仙可成，求修道的方法於寶精行氣與房中術。

佛教在這個時代來到中國。中國人卽以這種心情來接受他。楚王英對佛只是齋戒祭祀。笮融的佛教集團只是黃巾的同類。南方如此，北方亦然。四世紀之初，在胡衆與農民騷動的北方大弘佛教的，便是以奇蹟取信於石勒父子的龜茲僧佛圖澄（三〇一年來洛陽）。澄的本

領有兩種：其一是服氣自養，積日不食；誦咒役使鬼神，聆聽聲音以斷吉凶等項。其二是勸解石氏父子，減少他們殘暴的行爲。他以此取得民衆及暴君的信仰。他祇求佛教弘通，不恤曲教理以從時勢。即如殺人是佛徒所嚴禁，佛圖澄答石季龍殺人恐違佛戒之問，卻說：「帝王事佛，在恭儉慈忍，顯讚法道，不爲暴虐，不殺無辜。民有爲惡化之不悛者，其可不罰乎？但殺不可濫，刑不可不恤耳。」他勸善規惡，使「國人不敢向之涕唾」。以此他能在暴亂之世，度徒數萬，立寺數千，樹立北方佛教的基礎。（高僧傳澄傳）

二、道安與慧遠

佛圖澄適應當時民間迷信方術的心理以傳佛教，反之，他的弟子道安及安的弟子慧遠則以老莊的思想名辭宣揚佛教於士族之間。

四世紀中葉以後，東晉有支遁，前秦有道安，都以莊學發明佛理。支遁是月氏僧支識的支派。他以善談莊子見重於王羲之謝安諸名流。世說新語載：

莊子逍遙篇舊是難處，諸名賢所可讚味，而不能拔理於郭（象）向（秀）之外。支道林在白馬寺中，將馮太常（懷）共語，因及逍遙。支卓然標新理於二家之表，立異義於衆賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。後遂用支理。

他與王羲之論逍遙遊，「才藻新奇，花爛映發，」使王披襟解帶，留連不已。逍遙遊解釋全文雖不可見（註），但下列文字可以見他以莊學解釋佛理的一斑。他所作大小品對比要抄序

（註）世說新語劉峻注引有一段，蔣濟翊集支遁集補遺載。

云：

夫般若波羅密者，衆妙之淵府，羣智之玄宗；神王之所由，如來之照功。其爲經也，至無空豁，廓然無物者也。無物於物，故能齊於物。無智於智，故能運於智。是故夷三脫於重玄，齊萬物於空同。

理冥則言廢，忘覺則智全。若存無以求寂，希智以忘心，智不足以盡無，寂不足以冥神。何則？有存於所存，有無於所無。存乎存者，非其存也。希乎無者，非其無也。何則？徒知無之爲無，莫知所以無。知存之爲存，莫知所以存。希無以忘無，故非無之所無。寄存以忘存，故非存之所存。莫若遣其所以無，忘其所以存。忘其所以存，則無存於所存。遣其所以無，則忘無於所無。忘無故妙存，妙存故盡無。盡無故忘玄，忘玄故無心。然後二迹無寄，無有冥盡。是以諸佛因般若之無始，明萬物之自然。

這些話，以老莊之學釋佛理，但佛理也就老莊化了。萬物自然的原則竟出現於佛教思想系統之中了。

道安於甯康初（三七三年間）住襄陽。名流習鑿齒等與他相得甚歡。晉孝武帝命有司奉以王公祿。苻堅破襄陽，迎歸長安。安諫堅伐東晉，爲漢族請命。安博學多識，時人以爲「學不師安，義不禁難」。

道安博覽經典，會通文義，析疑窮理。他的功績便在使佛教受士大夫的了解。他的方法是以老莊玄談暢解佛經。例如他所作安世高譯安般經注序云：

安般寄息以成守，四禪寓骸以成定也。寄息故有六階之差，寓骸故有四級之別。階差者，損之又損之以至於無爲。級別者，忘之又忘之以至於無欲也。
」道安門下出有名的慧遠。他未遇道安以前，已「博綜六經，尤善莊老」。後來他轉入佛門，受學於道安。三八四年，他創白蓮社於廬山。老莊學者劉遺民等轉變入社。陶淵明（潛）先生和他是忘形的朋友。

道安慧遠的教義（慧學）本於般若。道安自三七三年建檀溪寺於襄陽後，每年講放光般若兩次。慧遠弘揚般若，著有大智度論抄二十卷，又著有法性論，唱涅槃常住之說。

道安與慧遠的禪法（定學）是小乘禪。慧遠與鳩摩羅什唱和，又提攜佛陀跋陀羅（註），大抵是爲了禪法的宣揚與研習。

慧遠於戒學有大功績。出三藏記集云：

初關中譯出十誦，所餘一分未竟，而弗若多羅亡。遠常慨未備。及聞曇摩流支入秦，乃遣書祈請，令於關中更出餘分。故十誦一部具足無闕，晉地獲本，相傳至今。葱外妙典，關

（註）佛陀跋陀羅受禪學於佛大先。其師承是大迦葉——阿難——末田地——舍那婆斯——優婆崛——婆須密——僧伽羅叉——達摩多羅——不若密多羅，由此傳於佛大先。佛陀跋陀羅來長安，爲僧䂮所逐，遂南下就慧遠，在道場寺譯場出達摩多羅禪經等。此經說數息法，由數息而進行，則有方便勝進二道。此二道各有退、住、昇進、決定之四分，共得八段。再加不淨觀之四段，五陰六入等五觀，合爲十七段。

中勝說，所以來集茲土者，皆遠之力也。

慧遠以淨土宗創始者著稱於後世。道安有往生論，已佚。慧遠有觀經疏，都是淨土的著作。但他們是參禪念佛，不是口唱念佛。他們的禪是階級差別的漸修法門，與中唐以後的「十念往生」決不一樣。

三、鳩摩羅什

與慧遠同時，在北方譯經的鳩摩羅什，爲中國譯經事業劃一新時代。他是印度人，生長在龜茲。他在涼州依呂光住二十年，以四〇一年入長安。秦主姚興待以國師之禮，使高僧八百餘人承受他的意旨，從事譯經。他死於四一三年。

羅什所譯經論，最重要的如：

大品般若經二十七卷

小品般若經十卷

大智度論百卷，卽大品般若的注釋

中論四卷

百論二卷

十二門論一卷

這一系的經典是龍樹派的教義。依此諸論，開三論四論宗派。羅什死後，此宗大行於北方。

成實論二十卷

羅什門徒僧叡首講此論，僧導首作註解。此論大盛於南方之梁代。梁之成實大師是智藏。他是僧柔惠次的門下。此三大法師都是成實大宗師。智藏所著「成實論大義記」及「成實論疏」是此宗的權威著作。此論是佛教從小乘教到大乘教的過渡思想，羅什至智藏皆以此爲大乘教義。三論宗學者大抵兼習此論。嘉祥天台以後終判爲小乘教。

坐禪三昧經三卷

這是印度禪學的摘要雜抄。依僧叡關中出禪經序：「初四十三偈是究摩羅羅陀法師所造。後二十偈是馬鳴菩薩之所造也。其中五門是婆須蜜、僧伽羅叉、漚波崛、僧伽斯、那勒比丘、馬鳴羅陀禪要之中抄集之所出也。」其中所說四禪、四無量心、四空處定、四諦、五神通等都是小乘禪學。其中引般若等經，所說法華三昧觀法等則爲大乘禪學。這是大小二乘間雜的禪學。

梵網經二卷

這是菩薩戒所依據的經。大乘戒律依此發達於中國，詳如後述。（本編第五章第二節）

妙法蓮華經七卷

五世紀以後中國無相大乘宗派大抵依羅什譯經爲起點。三論宗可以說是羅什所自開創。隋及唐初盛行的天台宗，便是三論的支流。天台所依以立教的妙法蓮華經七卷仍是羅什所譯

。他門下著法華註解的共有三人。一是曇影，著法華義疏四卷。二是道融，著法華義疏，並於羅什歎賞聲中開講此經。僧叡也於此經譯畢即便開講，「開爲九轍，時人呼爲九轍法師。」（智顗法華文句記）三是惠觀，著法華宗要。

羅什於教義則開無相大乘諸宗，於文學則廢棄駢儷文字。他既掃除老莊學風，又抛棄南朝辭藻繁縟的文，遊仙詩式的偈。

四、物我一體與僧肇

羅什高弟子以道生、僧叡、道融、僧肇爲最著，稱爲四聖。僧叡道融是法華有權威注釋宣講人。生肇二公則在譯經之大業方隆的時候，大呼「忘言」；又在身分差別方嚴的時候，高唱頓悟。他們的影響直到去此三百年以後，猶廣播於佛門。

僧肇未出家前，「志好玄微，每以老莊爲心要。」他受學羅什以後，特著論闢當時以老莊釋佛理的士子。但是僧肇仍然是以老莊說佛的巨子。他所著論有大影響於佛教改革以後的禪門，便是因爲他吸取老莊思想於佛門。例如涅槃無名論所說：

夫涅槃之爲道也，寂寥虛曠，不可以形名得；微妙無相，不可以有心知。……然則言之者失其眞，知之者反其愚；有之者乖其性，無之者傷其軀。是以釋迦掩室於摩竭，淨名杜口於毗耶。

最後兩句成了後世禪門開口語。又云：

菩提之道，不可圖度。高而無上，廣不可極；淵而無下，深不可測。大包天地，細入無間

。故謂之道。

這些已經是莊子的語氣了。有時他竟用莊子的話頭。涅槃無名論有如下的幾句：

玄道在於妙悟，妙悟在於即眞。即眞則有無齊觀，齊觀則彼己莫二。所以天地與我同根，萬物與我一體。

他這「萬物與我一體」的話，遂成後世禪門一段公案。物不遷論說：

夫生死交謝，寒暑迭遷。

這區區兩句，也熟誦於後世禪門。涅槃論疏云：

道遠乎哉，觸事而眞。聖遠乎哉，體之即神。疏曰：道遠乎哉者，言不遠也。觸事皆是道，更無別道耳。聖遠乎哉者，言不遠也。體悟即是聖，更無別有聖人。

這全是後世禪宗「平常心是道」之旨。其餘爲後世禪宗所取的處所很多，不能一一列舉。

五、頓悟成佛與道生

對三百年後的禪宗有大影響的，僧肇之外還有道生。道生的頓悟成佛說是後世禪宗思想的急先鋒。但在士庶奴隸身分層層的時代，這個學說終不流行。盛唐時代，士庶的差別倒壞，這個學說始成爲宗教改革的大旗。

道生的學說與當代的學風有兩點是相反的。一是對於當時的漸教而主頓悟；二是對於當時的經論傳譯之盛而主「入理言息」。

就於後一點，他依於莊子得魚忘筌的話而立論云：

象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻；多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。（佛祖統紀二六）

就於前一點，他提出「善不受報，頓悟成佛」的大胆主張。他進一步攻擊差別主義的漸教，提出「一闡提人皆得成佛」的大獅子吼。佛祖統紀（二六）記道：

於是舊學以爲邪說，譏憤滋甚，遂顯大衆擯而遣之。生於大衆中正容誓曰：「若我所說反於經義者，請於現身卽表癘疾。若與實相不相違背者，願捨壽之時據獅子座。」言竟拂衣而逝。

他被逐於建業，投身虎丘。後涅槃大本到了中國，證明他所說不誣。他乃熾然講涅槃經。（四三四年死。）（註）

六、餘論

生肇的影響遠在三百年後纔發生。其在四世紀中葉及五世紀，於佛教建立有功的，前有佛圖澄、道安及慧遠，後有鳩摩羅什。羅什以前，佛教雜以老莊。羅什以後，中國始見印度無相大乘的本來面目。

第三節 道教的競爭

（註）道生法華經疏見塔品注云：「既云三乘是一，一切衆生莫不是佛。」這便是一闡提皆得成佛之意。

一、道觀與像設

道教本沒有寺廟及像設。陶弘景（六世紀初人）始「改館爲觀，行黃帝老子之教。」（甄正論引）同時之陸修靜始爲像設。唐法琳辯正論云：「考梁陳齊魏之前，唯以瓠盧盛經，本無天尊形像。案任子道論及杜氏幽求云：道無形質，蓋陰陽之精也。」又云：「王淳三教論云：近世道士取活無方，欲人歸信，乃學佛家制立形像，假號天尊及左右二眞人，置之道堂，以憑衣食。梁陸修靜爲此形也。」（笑道論說他是宋明帝時人。）

二、道經

道經仿佛經三藏，稱爲三洞。三洞是洞眞、洞玄、洞神，把老莊的自然哲學，葛洪等的行氣及服食，魏伯陽等的寶精及房中，張陵等的符籙及厭勝，都包括在一起。在梁代，阮孝緒七錄神仙部著錄經戒、服餌、房中、符圖四部，四百二十五種，一千一百三十八卷。（廣弘明集卷三）隋書經籍志所著錄四部，三百七十七部，一千二百一十六卷。道教自稱的書目不止此數。笑道論引玄部經目說有六千三百六十三卷。戰國諸子盡收入內，而有錄無書的也不在少數。

三、陶弘景與寇謙之

南北朝時代，在南方於道教的建立有力的是陶弘景，在北方是寇謙之。

陶弘景（死於五三六年）著太淸經及衆醮儀十卷（佛祖歷代通載十引法苑珠林），自稱受道術於楊羲，楊羲受道術於衆仙，語在所著眞誥。弘景見重於梁武帝，號爲山中宰相。

寇謙之是嵩山道士，自稱嘗遇老子，老子命他繼張道陵爲大師，授以辟穀輕身之術。他又說曾從老子玄孫李譜文受圖籙眞經六十餘卷。他又說曾從老子受雲中新科二十卷。他以此戒律整理道教，且仿佛教採取禁欲主義。他見重於崔浩。魏太武滅佛，頗受他的影響。（佛祖歷代通載九）

四、魏武周武之法難

北朝曾有兩次滅佛的事件。第一次表面上是道佛的爭鬥。第二次道佛並滅，當然是政教衝突。但我們試把兩次滅佛的眞因看看，便可以知道這都是貴族與王權的衝突，是王權的賦役保持運動。

魏武帝太平眞君五年（四四四年），詔禁王公以下私養沙門。後兩年，他遂坑僧毀像。魏書釋老志說：

世祖卽位，富於春秋，旣而銳志武功，每以平定禍亂爲先。雖歸宗佛法，敬重沙門，而未存覽經教深求緣報之意。及得寇謙之道，帝以清淨無爲有仙化之證，遂信行其術。時司徒崔浩博學多聞，帝每訪以大事。浩奉謙之道，尤不信佛。與帝言，數加誹毀，常謂虛誕爲世費害。帝以其辯博，頗信之。會蓋吳反杏城，關中騷動。帝乃西伐，至於長安。先是沙門種麥寺內，御騶牧馬於麥中。帝入觀馬。沙門飲從官酒。從官入其便室，見大有弓矢矛楯，出以奏聞。帝怒曰：「此非沙門所用，當與蓋吳通謀，規害人耳。」命有司案誅一寺。閱其財產，大得釀酒具及州郡牧守富人所寄藏物，蓋以萬計；又爲窟室與貴室女私行淫

亂。帝既忿沙門非法，浩時從行，因進其說。詔誅長老沙門，焚破佛像。勅留臺下四方，令一依長安行事。

太子（恭宗）素來奉佛，力諫誅殺沙門焚毀佛像，太武不聽。七年三月，詔擊破佛圖形像佛經，沙門無少長皆坑之。佛教淪廢凡七八年。

周武帝建德年間（公元五七四年），並廢佛道兩教。他說：

且自眞佛無像，遙敬表心。佛經廣嘆，崇建圖塔，壯麗修造，致福極多。此實無情，何能恩惠？愚人嚮信，傾竭家財，徒爲引費，故須除蕩。（見廣弘明集）

依佛祖歷代通載所記，東川寺觀凡四萬餘區，並賜王公；僧道三百萬人，悉充軍民；財產並收入官。廣弘明集也說：

爾時魏齊東川佛法崇盛。見成寺廟出四十千，並賜王公充爲第宅。五衆釋門滅三百萬，皆復軍民還歸編戶。融刮佛像，焚燒經教。三寶福財簿錄入官，登卽賞賜，分散蕩盡。帝以爲得志於天下也。

由上面所說來看，佛寺存放官僚豪族的巨量財富，收藏兵器，給貴族婦女作淫媒；自有耕地以奴耕種，藏粟，放債，吸收人民巨量捐產。後四項如爲政府所控制，有周濟貧民，活動金融，緩和反抗的效用。第一項是便利官僚豪族的。第二三項則招政府及貴族的嫌疑。但寺廟過度的發達，減削稅戶，集中土地及他種財富，仍引起政府和貴族的覬覦。財富入官，寺廟作宅，佛像融毀，僧徒編戶，則政府及貴族各有所得了。

如上所述，在經濟與政治上，道佛爭鬥每與政教衝突相與聯繫。在思想上也是一樣的，現分兩節略說於後。

第四節 道佛的爭論

一、道佛爭鬥的意義

道佛既各成教會，各立寺院，各收教徒，各有財產，他們的爭鬥原沒有特殊的意義，祇是道教向佛教爭生存，爭徒衆，爭捐納。

但在當時却有一點是有重大意義的，這便是夷夏之爭。受異族宰割壓迫的漢人，以宗教對抗外來的宗教。漢族因恨胡人，遂憎胡經與胡俗。至於哲理方面，道教反牽強援引以比擬佛教。

二、佛道異同論

宋吳興道士顧歡著夷夏論以異族的理由排佛。但夷夏論開始就說：「孔老非佛，誰則當以？道則佛也，佛則道也。」（弘明集卷七慧通駁顧道士夷夏論所引）本來，道教既與佛教爭市場，則所爭自不是哲理。後來齊張融與周顒所爭論佛道是一是二，更是顯明。張融門論以爲「道之與佛，逗極無二」。周顒駁他道：「言道家者，豈不以二篇爲主？言佛教者，亦應以般若爲宗。二篇所貴，義極虛無。般若所觀，照空法性。虛無法性，其寂雖同，住寂之

方，其旨則別。」（弘明集卷六）廣弘明集所載釋道安二教論辨別更是明瞭。

三、佛老師承論

道教旣主張佛老通源，他們之間的關係怎樣呢？道教作老子化胡經，說佛是老子之所化，大意說：

老子入關，之于天竺維衛國。國王夫人，名曰淸妙。老子因其晝寢，乘日之精，入淸妙口中。後年四月八日夜半時，剖右腋而生。墮地卽行七步，舉手指天曰：「天上天下，唯我爲尊；三界皆苦，何可樂者。」於是佛道興焉。（這是玄妙內篇的話。老子化胡經已受佛徒改竄，原意已失。燉煌出土唐抄本老子化胡經十一篇，「載老君十六變詞，」其第十一變至第十五變，皆在印度，佛卽所變。這卻是從原文演出來的。）

佛徒的駁詞，不從理論入手，也造僞經，說老子是佛的門徒。空寂所問經說：「迦葉爲老子，儒童爲孔子，光淨爲顏回。」（法琳九箴篇所引）淸淨法行經說：「儒童菩薩，彼稱孔丘。光淨菩薩，彼稱顏淵。摩訶迦葉，彼稱老子。」（道安二教論引文）又有經說：「大士迦葉者，老子其人也。」（慧通前揭論文所引）因爭老佛師承，必爭老佛先後。道士姜斌與沙門曇謨會在魏孝明帝前面爭此點。姜斌引開天經云：「老子西入化佛，佛充侍者，」以爲必是同時。曇謨駁道：

吾佛以周昭王二十四年誕生，穆王五十二年滅度。（約當前十世紀之中）至定王三年（前六〇四年）凡三百四十五年，老子方生。及敬王元年（前五一九年），老子西遊，則世尊

示寂已四百二十五年矣。（通載十）

當時佛徒爲爭先計，常把佛提前到昭王穆王時代，較佛實在的時代早三世紀半。道教徒則把老子竟提前到周初了。

四、夷夏論

道教旣說佛老通源，爲什麼排佛？顧歡夷夏論說：

> 理之可貴者道也。事之可賤者俗也。今捨華效夷，義將安取？若以其道耶？道固符合矣。若以其俗耶？俗則天乖矣。（朱廣之諮夷夏論引）

所以他一面援引佛理，一面却漫駡佛教儀式說：「擎跪磬折，侯甸之恭也。狐蹲狗踞，荒沙之肅也。」（同上）又漫駡佛教的語言說：「蹲夷之儀，婁羅之辯，蟲諠鳥聒，何足述效？」（同上）又漫駡佛徒的行爲說：「博弈賢於漫遊，講誦勝於戲謔。」（謝鎭之書所引）他的結論是：

> 以中夏之性，不可效西戎之法。

佛徒駁夷夏論甚力。他們的主旨是在打消民族意識。謝鎭之、朱昭之、朱廣之、釋慧通、釋僧愍、明僧紹、都有議論。綜其要義，都是如此。例如謝鎭之折夷夏論說：

> 人參二儀，是謂三才。三才所統，豈分夷夏？則知人必人類，獸必獸羣。近而徵之，七珍人之所愛，故華夷同貴。恭敬人之所厚，故九服攸敦。

又如釋慧通駁夷夏論說：

夫大教無私，至德弗偏。化物共旨，導人俱致。在戎狄以均響，處胡漢以同音。聖人寧復分地殊教，隔寓異風？豈有夷耶？宜有夏耶？

這都是說佛教不分種族或民族，一樣教化。至於禮儀的差別，當時佛徒以「華」與「素」的差別來解釋。如謝鎮之折夷夏論：

夫俗禮者，出乎忠信之薄，非道之淳。修淳道者務在反俗。俗既可反，道則可淳。反俗之難，故宜祛其甚泰。祛其甚泰，必先墮冠削髮，方衣去食。……此則為道者日損，豈夷俗之所制？

又如朱昭之難夷夏論：

東國貴華，則為袞冕之服，禮樂之容，屈伸俯仰之節，衣冠簪冠之飾，以弘其道：蓋引而近之也。夷俗重素，故教以極質，髡落徽容，衣裳弗裁，閉情開照，期神曠節，以長其心：推而遠之也。

關於踞食，鄭道子范泰與釋慧義等還有爭論，為弘明集之所錄。佛徒在這時期，還借老莊的言辭，儒者的義理，來辯解異俗。他們所說袒服踞食的意義，與佛教的本旨並不相符。

第五節　僧俗的爭論

一、佛教與家族制度的衝突（出家在家之爭）

顧歡夷夏論指斥佛教徒說：「下棄妻孥，上廢宗祀。」道教這時候還不出家，所以他以家族主義來反對佛教。其實這與其說是道佛的爭論，無甯說是僧俗的爭論。

佛徒的答覆可分兩面。消極的駁道：

又云（指顧歡所云）：「全形守祀，繼善之功。」是商臣之子有繼善之功。（商臣是春秋時代的楚王弒父者。）

積極方面說：

至於宗祀享祀，禘祫皇考，然則孝敬之至，世莫加焉。若乃煙香夕臺，韻法晨宮，禮拜懺悔，祈請無輟，上逮歷劫親屬，下至一切蒼生。若斯孝慈之弘大，非愚瞽之所測也。（前段朱昭之說，此段釋慧通說。）

周武帝廢教之前，也曾以家族主義指責佛教。在王威震赫之下，慧遠法師和他爭論。廣弘明集載：

遠曰：「詔云：『退僧還家崇孝養者，』孔經亦云：『立身行道以顯父母，』即是孝行，何必還家？」帝曰：「父母恩重，交資色養。棄親向疏，未成至孝。」遠曰：「若如來言，陛下左右皆有二親，何不放之，乃使長役五年，不見父母？」帝曰：「朕亦依番上下，得歸侍奉。」遠曰：「佛亦聽僧冬夏隨緣修道，春秋歸家侍養。故目蓮乞食餉母，如來担棺臨葬。此理大通，未可獨廢。」帝又無答。（卷十）

任道林與周武帝之爭，也提出孝道的一項。周武帝詔說：

令沙門還俗，省侍父母，成天下之孝。各各自活，不惱他人。使率土獲利，捨戎從夏，六合同一。

任道林的奏卻祇指斥廢佛是違反太祖與佛的意思，乃是不孝。（同上）但是當時帝王廢佛的主旨並不為反對出家，是反對出家減少國稅的收入，上面已經說過了。

二、佛教與君臣關係的衝突（沙門不敬王者之爭）

佛徒與王權之爭，表現於禮儀，則為沙門不敬王者。晉成康之世，車騎將軍庾冰疑沙門抗禮萬乘沒有道理。元興中，太尉桓玄又引伸庾說，以為：

> 老子同王侯於三大，原其所重，皆在於資生通運。豈獨以聖人在位，而比稱二儀哉？將以天地之大德曰生，通生理物，存乎王者。故尊其神器，禮實惟隆。豈是虛相崇重，義存弘御而已。豈有受其德而遺其禮，沾其惠而廢其敬哉？（弘明集慧遠論文所引）

當時朝士解答的很多。後來慧遠作沙門不敬王者論充分的解釋，以為「出家則是方外之賓，迹絕於物。……變俗則服章不得與世典同禮，遯世則宜高尚其跡。」如果說沙門之生生是資於王侯的，則沙門連「生」也不要，所謂：

> 達患累緣於有身，不存身以息患。知生生由於稟化，不順化以求宗。此沙門所以抗禮萬乘，高尚其事，不爵王侯，而沾其惠者也。

三、三破論

沙門既遺身、出家、不敬王者，於是有三破論，指斥佛徒。所謂三破，是「入身破身，

入家破家，入國破國。」三破論是道士造的，但所說純根據政俗的常理。舉要如下：

第一破曰：入國而破國者，誑言說偽，興造無費，苦尅百姓，使國空民窮。不助國生人減損，況人不蠶而衣，不田而食。國滅人絕，無纖毫之益。五災之害不復過此。

第二破曰：入家而破家，使父子殊事，兄弟異法；遺棄二親，孝道頓絕。憂娛各異，歌哭不同；骨血生讎，服屬永棄。悖化犯順，無昊天之報。五逆不孝不復過此。

第三破曰：入身而破身。人生之體，一有毀傷之疾，二有髡頭之苦，三有不孝之逆，四有絕種之罪，五有亡體從誡，惟學不孝。何故言哉？誡令不跪父母，便競從之。兒先作沙彌，其母後作阿尼，則跪其兒。不禮之教，中國絕之，何可得從？（弘明集卷八劉勰論文所引）

佛徒的答覆在當時也是援引儒生的義理及老莊的語句。如劉勰滅惑論答第一破說：

昔禹會諸侯，玉帛萬國。至於戰國，存者七君。更始政皇（？），民戶殷盛。赤眉兵亂，千里無煙，國滅人絕，甯此之由？

他答第二破說：

昔三皇至治，堯舜所慕，死則衣之以薪，葬之中野，封樹弗修，直斬無紀。豈可謂三皇教民棄於孝乎？

他答第三破說：

不跪父母，道尊故也。父母禮之，尊道故也。禮：新冠見母，其母拜之。嘉其備德，故屈

齊禮臣也。介胄之士見君不拜。重其秉武，故禮不加也。

四、神滅不滅論

當時反對佛教的論點，如上所述，或援佛理自成宗教，反排佛教。或用家族主義及君臣關係來作武器，攻擊佛教出家的規矩。其用哲學來從根本排佛的，只有神滅論了。

神滅論者孫盛、何承天、范縝等，以范縝最爲激昂。他表明他排佛的本意道：

浮屠害政，桑門蠹俗。風驚霧起，馳蕩不休。吾哀其弊，思拯其溺。夫竭財以趣僧，破產以趨佛，而不恤親戚，不憐窮匱者，何耶？良由厚我之情深，濟物之意淺。是以圭撮涉於貧友，吝情動於顏色；千鍾委於富僧，歡懷暢於容髮。豈不以僧有多稌之期，友無遺秉之報？務施不關周給，立德必於在己。又惑以茫昧之言，懼以阿鼻之苦；誘以虛誕之辭，欣以兜率之樂。故捨逢掖，襲橫衣；廢俎豆，列瓶鉢。家家棄其親愛，人人絕其嗣續。至使兵挫於行間，吏空於官府；粟罄於惰游，貨殫於土木。所以姦宄弗勝，頌聲尙權，此之故也。其流莫已，其病無垠。若知陶甄禀於自然，森羅均於獨化。忽焉自有，怳爾而無；來也不禦，去也不追。乘夫天理，各安其性。小人甘其壟畝，君子保其恬素。耕而食，食不可窮也；蠶以衣，衣不可盡也。下有餘以奉其上，上無爲以待其下。可以全生，可以養親；可以爲己，可以爲人；可以匡國，可以霸君：用此道也。（弘明集卷九蕭琛難神滅論所引）

這段論文把當時貴族豪門信仰佛徒的報應說的可恥的心理、卑污的動機、沒落的行徑，指斥

的痛切極了。爲了闢報應說，他們便主張神滅論。神滅論的大旨是說：

神卽形也，形卽神也。是以形存則神存，形謝則神滅。（范縝神滅論）

形旣粉散，知亦如之。紛錯混淆，化爲異物。各失其羣，非復昔日。（孫盛與羅君章書）

最醒闢的是下列的幾段，是健全的唯物論：

形者神之質也。神者形之用也。是則形稱其質，神言其用。形之與神，不得相異。……神之於質，猶利之於刃。利之名非刃也，刃之名非利也。然而捨利無刃，捨刃無利。未聞刃沒而利存，豈容形亡而神在？（范論）

佛徒反駁神滅論的很多，如羅含更生論，宗炳明佛論（又名神不滅論），鄭道子神不滅論，慧遠沙門不敬王者論、明報應論、三報論，蕭琛曹思文各有難神滅論。有權力的如梁武帝敕臣下答神滅論，承旨響應的六十二人。以文采著名的沈約承旨作形神論、神不滅論、及難神滅論。（沈論載廣弘明集。）他們當然認定形滅神不滅。他們的大旨以爲：

形與氣息俱盡，神與妙覺同流。雖動靜相資，而精粗異源。……神爲生本，其源至妙。豈得與七尺同枯，戶牖俱盡者哉？（鄭論）

神也者，因應無生，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅。假數而非數，故數盡而不窮。（慧遠）

這仍然是淮南子賤有貴無，賤形貴神的故智了。爲什麼神精形粗，兩者異源？爲什麼「神妙形粗，較然有辨」（沈論）？貴族豪家的佛理！范縝所主張的耕而食及蠶而衣，那本是農奴

賤奴的事情，那本是遠離生產的貴族所賤視！

五、結語

由上面兩節所說，我們可以知道道遥與佛教爭鬥的民族宗教，是以老莊思想來援引佛理，以此學理貫串中國民間的各種信仰，保持中國固有的倫理制度的宗教。佛教的反攻，也陷入中國固有的出世思想和倫理思想的窠臼。佛教祗有和中國固有的思想尤其是倫理思想妥協，纔能夠傳播於士族庶人之間。他向道俗衝突的過程，已決定他與道俗思想歸於妥協的運命。這樣的三方面相排相引的過程，就是南北朝以後中國思想發達的全部歷史。

第四章 禮學律學的發達

第一節 經學的衰替

一、哲學與治術的分歧

儒學在時代思潮裏喪失權威，已如前述。但自魏晉至隋唐，儒學中禮制及律學部分，訂成國家的法典。所以經學衰替，是說儒家哲學的衰替。至於治術方面，儒者却大獲全勝。（註一）

二、魏晉南北朝經學的宗派

東漢末年，鄭玄荀悅諸通儒主張綜合經今古文學。自此以後，兩學的差別便暗淡下來了。南北朝時代，南北兩地的儒學怎樣呢？北史儒林傳說：『江左：周易則王輔嗣，尙書則孔安國，左傳則杜元凱。河洛：左傳則服子愼，尙書周易則鄭康成，詩則主於毛公，禮則同遵於鄭氏。』（卷八一）服虔（子愼）左傳注與鄭氏可以說是一家。（註二）所以北方的經學是

（註一）魏晉至唐代，哲學領域爲佛老所占領。政治哲學可以說沒有，但是實際政治家却是不少。三國時代的諸葛亮，唐代的陸贄，都是好例。這也證明當時哲學與政務分離的大勢。

全宗鄭氏的。

南方的周易王弼注，乃是老學，前已說過。尚書孔安國傳是王肅僞造的。王肅與鄭玄一樣是兼通今古文學的。他注經專駁鄭玄，或以今文駁鄭的古文，或以古文駁鄭的今文。他爲證成私說計，僞造孔安國尚書傳及論語孝經注、孔子家語、孔叢子五書。他是司馬昭的外舅，司馬炎的外祖。炎纂魏後，他的經學皆立學官；郊廟之禮皆用他的學說。當時的爭論，不是今古文學之爭，而是王鄭之爭。

杜預左傳集解多據前人的解釋，參以私見。他的私見頗爲司馬氏弑君篡位作辯護。最明顯的是左傳桓五年「祝聃射王中肩」的註。祝聃射王中肩之後，「鄭伯使祭足勞王，且問左右。」杜註：「鄭志在苟免，王討之，非也。」在當時，成濟受賈充的命令抽戈刺殺魏君（高貴鄉公），司馬昭不得已，殺成濟以塞責。杜預這註明白說王不應討射王的主犯，藉以暗示司馬昭無罪。他又是平吳的功臣。於是左傳集解流行了。

三、南北朝儒生的風尚

北史儒林傳序：「南人約簡，得其英華。北學深蕪，窮其枝葉。」（卷八一）所謂得其英華者，南朝儒生喜談玄理。所謂窮其枝葉者，北朝儒生多說典制。浮華與淳樸的分別，前已言之。（註三）

（註二）世說新語說鄭玄以左氏注與服子愼，見卷一文學門。

（註三）本節大抵本皮錫瑞經學歷史。其詳可看該書周予同註釋本。

第二節　禮說與禮典

一、禮典的制作

周禮地官司徒：「以五禮防萬民之僞而教之中。」（鄭司農云：五禮謂吉、凶、賓、軍、嘉。）周禮是西漢末期出現的，所以西漢無所謂五禮。西漢訂立爲典章的，祇是朝儀。戰國時代留傳下來的「頌禮」（頌即容，頌禮謂盤辟爲禮容），至文帝時遂絕。後漢之初，光武詔儒官草定儀注，則純取今文學說及讖緯，不取五禮之說。漢末之亂，儀注淪失。衞宏、應仲遠、王仲宣（粲）掇拾遺文，但有條目。魏稱帝，命侍中王粲尚書衞覬草創朝儀。（晉書禮志）吳則丁孚拾遺漢事。蜀則孟光許慈草建時制。（杜佑通典卷四一）晉文帝命荀顗因魏代前事撰新禮，羊祜、任愷、庾峻、應貞並共刊定，成百六十五篇。（晉書禮志）這個禮典便是依周禮所說的五禮而纂修的。後經尚書郎摯虞討論，擬刪去三分之一，事未成而遭永嘉之亂。東晉有刁協荀崧補緝舊文。蔡謨又踵修其事。宋循不改。齊武帝永明二年（公元四八四年），詔尚書令王儉制定五禮。梁武帝命羣臣裁成大典：吉禮則明山賓，凶禮則嚴植之，軍禮則陸璉，賓禮則賀瑒，嘉禮則司馬褧；又命沈約、周捨、徐勉、何佟之等參詳。陳武帝多因梁舊，隨時酌改。（通典及晉書）

北魏以游牧部落侵入中原，都從舊俗。文帝始採行中國的令典。其後諸帝，禮制衰亂。

北齊的禮家有陽休之、元循伯、熊安生。後周有蘇綽、盧辯、宇文弢，都習於禮文，刪定儀注。隋文帝命牛弘、辛彥之等採梁及北齊儀注，以爲五禮。（通典及隋書禮儀志）

二、喪服說的特盛

前段所敍，指示我們兩點：一是魏晉以降歷朝重視禮典的訂立，且內容都是依周禮所說的五禮來分類。二是參訂諸人並不卽是禮學學者。禮學學者的貢獻，可以稱道的，以喪服說爲最。

族居的士族，雖厭棄繁瑣的禮儀，但宗族的關係及婚姻的關係，不免時生糾葛。確定這種關係的規則，求之於律，則以處刑者爲限；求之於禮，則喪服是親屬關係的表徵。所以這門學問便發達了。

隋書經籍志所著錄的禮書，賀循、雷次宗等所著關於喪服的有四十五種，一百二十二卷。這些喪服學家裏面以雷次宗爲最著，與鄭玄齊名。

（甲）婚姻關係

爲明瞭當時士族及庶人公私生活所受的規律，我們可以就喪服及其他問題所引起的議論和所決定的法則，略舉數點來看看。今先略說當時的婚姻關係。這可分如下幾項說明。

（子）擇婚的限制

擇婚的第一限制，是同姓不婚。於此有一問題：卽同姓不同宗，或同宗不共姓的男女可不可以結婚？前者如劉嘏與同姓劉疇通婚，曾引起卞壼、荀崧諸人的議論。後者如劉頌與陳

矯之族通婚．陳矯本劉氏子，出養陳氏。當時論者雖多，劉頌劉嘏均不爲屈。

擇婚的第二限制是中表不可以通婚。魏袁準正論以爲「中外之親近於同姓，同姓且猶不可，況中外之親乎？」（通典卷六十）

如上所述，當時的禮學家與其謂重視宗族通婚之禁，無甯說重視近親通婚之禁。所以鄭玄高弟子王伯輿爲子娶王處道女。王基王沈都是魏晉名儒而通婚。

（丑）夫妻的關係

當時禮學家把宗統關係與夫妻關係分辨甚明。當時有所謂拜時婦者，遇有危難，急於嫁娶，乃以紗縠幪女氏之首，而夫氏發之，因拜舅姑，便成婦道，不具六禮。「拜時婦」與結婚三日尚未拜舅姑的「三日婦」比較，一樣不一樣呢？王肅、鍾毓、鍾曾、陳羣、陳泰都以爲兩者生同樣的效果。晉武帝、山濤以爲拜時婦已拜舅姑，可謂成婦。至於三日婦雖已成妻，祇可以與在塗相比，因爲她沒有拜舅姑。（通典卷五九）范甯同於後說。他對於已拜時而夫死者的喪服，應當比「女有吉日而夫死」時更重，應斬衰奔喪。陳仲欣議亦同。由於這樣的分辨（成婦與成妻的分辨），我們更可知道我國的婚姻，重宗統而不重男女的結合。（通典卷六七）

因喪亂而發生的問題，除拜時外，還有一夫同時有兩個嫡妻的問題。魏征東長史吳綱亡命入吳，妻留魏地，綱在吳再娶。這本是並偶匹嫡，禮所不許。但袁準正論及虞喜議均以爲不違禮。（通典卷六八）

（乙）親子關係

親子關係所生的問題，其一是異姓爲後。依古禮同宗始可爲後，但後漢及魏晉以異姓爲後的很多。范甯與謝安書以爲「是爲逆人倫昭穆之序，違經典紹繼之義。」但魏代有持人道說者，作四孤論，以爲遇兵饑饉，有賣子者，有棄溝壑者，有生而父母亡復無緦麻親其死必也者，有俗人以五月生子妨忌之不舉者，如此之類，無子者可否收養爲後？博士田瓊以爲可以爲後，但四時祭於門戶外。王朗同意田說。王修以爲應視此兒知其所生與否而定，如不知便可爲後。于達叔反對他們，以爲孤兒應別立宮宇祭養父母，不當爲後。這種爭議乃是人情（仁）與宗統（義）之爭，很有意義。（通典卷六九）

其二是母服的問題。依古禮，母之所以爲母，是因爲她是父的妻。魏晉人怎樣看法呢？舉例來說：（A）後漢末，長沙人王毖上計上京師，而吳魏分隔，毖妻留吳，身在魏再娶，生子昌。昌應否爲毖前妻持服？博士許猛以爲毖與前妻義絕，昌不應服。尙書都令史虞溥議同。博士秦秀反之，以爲前妻與毖並沒有絕。他說：假如前妻之子說「我母盡禮於事夫，爲夫先祖所歆享，爲父志所嘉，爲人倫所欽」，便迎父喪，則後妻之子不得拒絕。以此推論，昌應持服。荀勗議同。程咸、陳壽則主張各服其母。這也是人情與宗統之爭。（B）李繁姊適陳詵爲妻，爲賊所掠，詵再娶嚴氏　李後歸，嚴氏子應否爲李持服？王愆期主張嚴氏子應以嫡母服李氏。王羣以爲李已義絕，子不應服。這爭議與前議略同。（C）父在爲出母，賀循以爲應服期。（D）父卒爲嫁母服，焦周以爲同親母，應服齊衰三年。（通典卷八九）由

此可知魏晉人對於有妻再娶是放任的，且薄於前妻。

（丙）君臣關係

君臣關係所當說的有三：一是公卿大夫爲天子，漢晉均從儀禮，持斬衰服。二是參佐綱紀（卽諸吏）對天子，漢儒閒人通漢主張持庶人在官之服。他以爲「大夫之臣，陪臣也，未聞其爲國君也。」（大夫之臣不得以大夫爲君。）所以吏對天子不得援用總衰之服。後漢以降，秀孝及吏視舉主及長官爲君。所以晉邵戢以之比古諸侯之卿，持總衰。（通典卷八一）三是秀孝吏與舉主長官之服。在後漢，秀孝及吏有爲舉主制三年服的，前曾說過。魏鄭小同以爲秀孝於舉主宜弔服加麻，三月除之。宋庾蔚之議同。司徒鄭公主張服齊衰三月。郡縣吏爲守令，魏令持齊衰，既葬除之。晉令同。但當時有服斬的。王敦死，王導令徐州吏服斬。（通典卷九九）至於故吏對舊君，晉儒多主無服。（同上）這比於東漢，也有多少的因革了。

喪服是各種社會關係尤其是宗族婚姻關係的表徵，魏代以下諸儒自加重視。議論細密，卽由上舉各例，已可概見。朝廷訂立禮典，掌其事者每特爲提出喪服一項，斤斤講論。當魏荀顗所撰五禮，交付摯虞討論時，摯虞上表，注重喪服，他說道：

蓋冠婚祭會諸禮，其制少變。至於喪服，世之要用，而特易失旨。故子張疑高宗諒闇三年。子思不聽其子服出母。子游謂異父昆弟大功，而子夏謂之齊衰。及孔子沒而門人疑於所服。此等皆明達習禮，仰讀周典，俯師仲尼，漸漬聖訓，講肄積年。及遇喪事，猶尚若此。明喪禮易惑，不可不詳也。況自此以來，篇章焚散，去聖彌遠。喪制詭謬，固其宜矣。

是以喪服一卷，卷不盈握，而爭說紛然。（晉書禮志）

其實喪服所以多爭，是由於社會變遷，社會關係相隨改易。前世所持喪服，後世以爲不宜。同世諸人，因觀點不同，各有推論。由上所舉各例，可以見一斑了。

第三節　律學與刑典

一、禮律並稱

自西漢以來，禮與刑已處於相輔的地位。魏晉六朝，禮律並稱。文選載潘元茂册魏公九錫文：「經緯禮律，爲民軌儀。」晉書李充傳：「先王以道德之不行，故以仁義化之；仁義之不篤，故以禮律檢之。」南史傅隆傳：「禮律之興，本之自然。」蔡興宗傳：「斷以禮律，義有合關。」（程樹德九朝律考卷十之十二頁）

二、法典的制作

在這時期，禮律不獨並稱，兩者的內容且相貫通。具體的說，後漢儒生如馬鄭，以經註律，律已得到經學的解釋。魏晉以後，律的經學的解釋，漸凝結爲新律。與秦漢時代法家的立法不同，魏晉以後的立法乃是儒家的立法。

魏明帝命陳羣等删約漢律，制新律十八篇。（太和三年公元二二九年）司馬昭爲晉王（咸熙元年公元二六四年），命賈充改定律令。這兩種律，大抵與漢九章律差不多。本來漢律

沿秦，取重刑政策。相沿三百餘年，「憲令稍增，科條無限。」至後漢永元間，犯罪應死刑者六百一十，耐罪千六百九十八，贖罪以下二千六百八十一。（晉書刑法志陳寵疏）後雖有減削，仍復繁蕪。魏律晉律，本意在「蠲其苛穢，存其清約」，並沒有根本的改變。至於法律解釋，漢儒十餘家，家數千萬言。魏文帝始命但用鄭氏章句，不得雜用他家。晉律既行，有明法掾張裴律解二十卷，有杜預律本二十一卷，班行天下。（隋書經籍志，晉書杜預傳）宋齊沿用晉律。齊武帝令王植之刪定張杜律，合爲一書，事未施行。（通典一六四）梁天監二年，蔡法度上梁律二十卷。（梁書武帝紀）梁律是就王植的舊本稍加損益而成的。（隋書刑法志）陳武帝令梁時明法吏與范泉等參定律三十卷。史稱其「綱目雖多，博而非要」。（同上）

自晉以後，士人祇尙玄虛，輕視刑法。衛覬說：「刑法者，國家之所貴重，而私議之所輕。獄吏者，百姓之所縣命，而選用者之所卑。」（晉書刑法志）因之，南朝的律，沿襲晉律，愈趨蕪冗。反之，北魏以游牧部落新建政權，所用刑法，隨政治組織的發展而發展。自太祖到世宗，修訂律令前後五次。太和律的修訂，羣臣聚議，文帝親臨決之。（魏書高祖紀）北齊於麟趾殿刪正魏律，稱麟趾格。名儒如熊安生均曾參與修律。（北史崔儦傳）周太祖制定律令，多用周禮。周書盧辯傳：「太祖欲行周官，命蘇綽專掌其事。綽卒，乃令辯成之。」律稱大律，係仿大誥；內容豐富，倍於齊律。修律的趙肅，積思累年，勞瘁致死。（周書趙肅傳）那這律可以說是儒生們立法了。隋文帝却轉從北齊律，不取周律。不過隋唐的律

，但他受周官的影響，雖不像周律近禮，仍可稱儒教的立法。

綜上所述，南北朝的律是不同的兩個系統。南朝律沿襲漢律晉律，北出於新創。前者可以說是法家的立法，但解釋則出於儒生。後者可以說是儒家的立法，以周律最近周禮。隋唐的立法，本於北齊，兼採魏晉，所以技術取自漢晉，精神採自周官了。

三、守法與否問題

律雖修訂頒行，豪家大族卻自不遵守。刑罰原來祇是對農民的。在南朝，秣陵老人遮道謂梁武帝：「陛下爲法，緩於權貴，急於黎庶，非長久之術。」（隋書刑法志）在北朝，北齊「決獄定罪，罕依律文。」（同上）所以當時守法與否，成爲爭議，而劉頌所說，最有條理。晉劉頌爲三公尚書，以當每有疑獄，各立私情，刑法不定，上疏痛論「曲當」不如「簡直」。他說：

今若設法未盡當，則宜改之。若謂已善，不得使奉用之司，公得出入，以差輕重也。人君所與天下共者，法也。已令四海，不可以不信爲教。上古議事以制，不爲刑辟。夏殷及周，書法象魏。三代之君齊聖，然咸棄曲當之妙，而任徵文之直準。非聖人有殊，所遇異也。今論時敦朴不及中古，而執平者欲適情之所安，自託於議事以制。臣竊以爲聽言則美，論理則違。然天下之大，事務衆雜。時有不得悉循文如令。故臣謂宜立格爲限，使主者守文，死生以之，不敢錯思於成制之外，以差輕重。夫出法權制，措施一事，厭情合聽，可適耳目。誠有臨時當意之快，勝如徵文，不允人心

也。然起爲經制，終年施用，恆得一而失十。故小有所得者，必大有所失；近有所漏者，必遠有所包。故諳事識體者，善權輕重，不以小害大，不以近妨遠。忍曲當之近適，以全簡直之大準。不牽於凡聽之所安，必守徵文以正例。……律法斷罪，皆當以法令正文。若無正文，依附名例斷之。其正文名例所不及，皆勿論。

斷罪必依正文，沒有正文依名例，正文名例都沒有便不處刑。這是罪刑法定主義。汝南王司馬亮當時執政，他同意頌議。他說：「法與時共，議不可二。」門下省議也相同，說道：「昔先王議事以制。自中古以來，執法斷事。既已立法，誠不宜求法外小善也。若以善奪法，則人逐善而不忌法，其害甚於無法也。」（以上通典卷一六六）以善奪法，害甚於無法。說法是惡法呢？惡法勝於無法。

四、士庶異法問題

貴賤的身分制盛行的時代，貴賤異刑是必然的。主張封建組織的周禮，以八議減免貴族的刑罰。這本不是漢制，但魏晉南北朝已有援用，漸入法典爲定制。

魏明帝時，許允與袁侃坐事收送獄。允謂侃曰：「卿功臣之子，法應八議，不憂死也。」（魏志夏侯尚傳）中山王曹袞來朝，犯京師禁，有司奏聞，詔曰：「其以議親之典議之。」（同書本傳）

晉廬陵太守羊聃是帝室姻親，縱情濫殺。有司奏「罪當死，以景獻皇后是其祖姑，應八議。」成帝不許，遂賜死。杜預措飾城門官舍，稽乏軍興，廷尉以其尚主，在八議，以侯贖

論。（晉書本傳）

北魏皇族亦不受刑，如西周制。所以周官八議之制，定於刑律。魏書刑法志說：

先是皇族有譴，皆不持訊。尚書李平奏以帝宗磐固，周布於天下。其屬籍疏遠，蔭官卑末，無良犯憲，理當推究。請立限斷，以為定式。詔曰：雲來綿遠，繁衍世滋，植籍宗氏而為不善，量亦多矣。先朝既無不訊之格，而空相矯恃，以長違暴。諸在議請之外，悉依常法。

中國的警察行政，租稅徵收，秦漢以來，都以什伍編戶之制施行。魏晉以降，推行所謂里伍。同籍符伍，是重要的制度。法律對於姦先，令同伍連坐。宋書謝方明傳所說：「符書一下，文攝相續，又罪及比伍，動相連坐，」就是指此。但是假如士庶同伍，庶人有犯，士人是不是連坐呢？士族最盛的宋代，這問題的爭議很烈。

尚書左丞江奧主張不連坐。他說：

符伍雖比屋鄰居，至於士庶之際，實自天隔。舍藏之罪，無以相關。奴客與符伍交接，有所藏匿，可以得知。所以罪及奴客，自是客身犯愆，非代主受罪也。如其無奴，則不應坐。

尚書右丞孔默之主張連坐，但士可輸贖。他說：

君子小人既雜為符伍，不得不以相檢為義。士庶雖殊，理有聞察，不必躬親，而後連坐。今罪其養子典計者，蓋義存戮僕。如此則無奴之室，豈得宴安？但既云復士，宜令輸贖。

尙書王淮之主張原則不連坐，但士人知情者仍連坐。他說：

昔爲山陰令，士人在伍，謂之押符。同伍有愆，得不及坐。士人有罪，符伍糾之。此非士庶殊制，實使即刑當罪耳。於時行之，非唯一處。（以上並見宋書王弘傳）

如上所述，可知士庶在法律適用上有懸遠的差別。此外賦稅徵收，士庶也不平等。如南齊書顧憲之傳說士族不納稅，稅的負担全歸貧民的情形如左：

山陰一縣，課戶二萬。其民貲不滿三千者，殆將居半。凡有貲者，多是士人復除。其貧極者，悉皆露戶役民。

五、贖刑存廢問題

直接掠奪財產的贖刑，後漢時代，條目增加至二千八百。贖刑是有利於豪家，而不利於貧民的。在政府則依此可以多一筆收入。梁代，曾用贖刑，後廢去，不久却又恢復。政府存廢的理由不是從贖刑不利貧民着眼。梁武帝是佛徒，主慈悲。他用贖刑便是由於矜恤刑徒。天監元年（公元五〇二年）詔：

金作贖刑，有聞自昔。入縑以免，施於中代。民悅法行，莫尙於此。叔世偸薄成風，嬰愆入罪，厥塗匪一。斷弊之書，日縣於聽覽；鉗釱之刑，歲積於牢犴。死者不可復生，定者無因自返。……可因周漢舊典，有罪入贖。（梁書武帝紀）

他規定「凡在官，身犯罰金鞭杖杖督之罪，悉入贖停罰。其臺省令史士卒欲贖者，聽之。」（隋書刑法志）贖刑廣泛施用的結果，有罪的囚犯奪出於獄。梁武帝便自謗刑措，廢止贖刑

。天監三年詔：

昔商俗未移，民散久矣。嬰網陷辟，日夜相尋。若悉加正法，則赭衣塞路；並申弘宥，則難用爲國。故使有罪入贖，以全元元之命。今遐邇知禁，圄犴稍虛。率斯以往，使幾刑措。金作權典，宜在蠲息。可除贖罪之科。（武帝紀）

四十二年後，大同十一年（公元五四五年），又以慈悲的理由開贖罪之科。（武帝紀）

六、肉刑存廢問題

漢文帝以後，肉刑大抵廢止。東漢末，莊園制行，失地農民被迫反抗。於是恢復肉刑之議蜂起。魏武秉政時，陳羣、鍾繇均主復肉刑。正始中，夏侯元與李勝等又申前人之議。陳羣說：

殺人償死，合於古制。至於傷人或殘毀其體，而裁剪毛髮（謂髡鉗），非其理也。若用古刑，使淫者下蠶室，盜者刖其足，則永無淫放穿窬之姦矣。（魏志陳羣傳）

他所持的是單純的反坐說。但是爲什麼盜財的行爲要用刖足來報復呢？夏侯元著肉刑論說：

殺人者刑，是百王之所同也。夫死刑者，殺妖逆也。傷人者不改，是亦妖逆之類也。仲尼曰：「既富且教。」又曰：「苟子之不欲，雖賞之不竊。」何用斷截乎？下愚不移，以惡自終，所謂翦妖也。若饑寒流溝壑，雖大辟不能制也，而況肉刑哉？

這話是有意義的。以肉刑治飢民，是沒有效的。老子說過：「民不畏死，奈何以死懼之！」死且不怕，肉刑何用？李勝則以威嚇主義來答覆，他說：

夫殺之與刑，皆非天地自然之理，不得已而用之也。傷人者不改，則刖劓何以改之？刑一人而戒千萬人，何取一人之能改哉？盜斷其足，淫而宮之，雖欲不改，復何所施？而全其命，懲其心，何傷於大德？（通典卷一六八）

本來以刑來感化犯罪人，是一種幻想。自周以後，刑原是威嚇社會的手段。若從感化着想，刑是無能爲力的。曹羲的肉刑論說道：

傷人殺人，皆非人性之自然也，必有由然者也。夫有由而然者，激之則淫，敦之則一。激之也者，動其利路；敦之也者，篤其質樸。故在上者，議茲本要，不營奇思；行之以簡，守之以靜。大則其隆足以侔天地，中則其理可以厚民萌，下則刑罰可以無殘虐。（藝文類聚五四）

前段是正確的。犯罪自是有由而然。但犯罪的來由不是簡與靜所能消滅的。所以後段是荒謬的。

晉劉頌爲廷尉，又請復肉刑。他所持的理由，稍與陳羣李勝不同。他說：

聖王之制肉刑，遠有深理，其事可得而言。非徒徵其畏剝割之痛而不爲也，乃去其爲惡之具，使夫奸人無用復肆其志。止奸絕本，理之盡也。亡者刖足，無所用復亡。盜者截手，無所用復盜。淫者割其勢，理亦如之。除惡塞源，莫善於此，非徒然也。此等已刑之後，便各歸家。父母妻子共相養恤，不流離於塗路。創愈可役，上准古制，隨宜作業，不爲虜衆，而所患都塞。又生育繁阜之道自若也。（晉書刑法志）

當時士族貴官，如王導、賀循、紀瞻、庾亮等都贊成恢復肉刑的議論。「協王敦則加反對。他們的理由只是『權舉小態蔽，習翫所見，而忽異聞，或未能咸服。』換句話說，當時政權初定，他們恐怕恢復肉刑，引起庶民的反抗。後桓玄輔政，又申前議；孔琳之反對遂止。

第五章　南北統一後的政治與思潮

第一節　隋唐的社會與政治

一、均田制的破壞與再建

（甲）齊周之制

北魏均田制到北齊文宣帝時代，已經破壞。「豪黨兼并，戶口益多隱漏。戶口租調，十亡六七。」而朝廷用度毫無節制。財政困乏，政府遂裁官員，撤軍廪。廢帝乾明年間，開溝渠，修屯田，稻粟收入漸多。河清三年（公元五六四年），定田制：京城四面諸坊之外三十里內爲公田，分授三縣代遷內執事官一品以下的官吏。此外畿郡公田，分授華人一品以下官吏。各按官階定受田多少。百姓請墾田者，名爲受田。奴婢受田者，親王止三百人，嗣王止二百人。第二品嗣王以下及庶姓王止一百五十人。正三品以上及王宗止一百人。七品以上限止八十人。八品以下至庶人限止六十人。京城百里外及各州，一夫受露田八十畝，婦四十畝，奴婢依良人限數，與在京百官同。丁牛一頭受田六十畝，限止四年。露田之外，每丁給永業二十畝爲桑田，其中種桑榆棗，不在還受之限。土不宜桑者，給麻田，如桑田法。

人一牀（未婚爲半牀）調絹一疋，綿八兩；每十斤綿，其中以一斤折爲絲；墾租二石，義租五斗。奴婢各准良人之半。牛調二尺；墾租一斗，義租五升。墾租送中央，義租納本郡。入中央的租，五百里內輸粟，五百里外輸米。入州鎮的租輸粟。欲輸錢，照上等絹價格折錢。義租入富人倉，作常平之用。

如上所述，田的分派已分等級。貴官王族除依官階多分田外，更依奴婢計口分田。獨立農民只分八十畝，婦人四十畝。而有牛的富農又每一牛加分六十畝。後周制度也是這樣的。

後周太祖爲相時，按戶授宅地二畝至五畝。有室者田百四十畝，丁者田百畝。賦，有室者歲不過絹一疋，綿八兩，粟五斛。丁者半之。其受非桑田的田者，有室者布一疋，麻十斤。丁者半之。役，每年一旬至三旬。武帝保定二年（公元五六二年亦即北齊河清元年），改定田制：諸王以下至都督皆給永業田各有差，多者至一百頃，少者至四十畝。農戶永業露田同於齊制。京官又給職分田，由一頃至五頃。外官亦給職分田。又給公廨田以給公用。

賦，丁男一牀，租粟三石。桑土調以絹絁；麻土以布絹。絁每疋加綿三兩，布每端加麻三斤。單丁及僕隸各半之。有品爵及孝子順孫義夫節婦並免課役。

（乙）隋制

隋文帝開皇十二年發使四出均天下之田，狹鄉每丁纔至二十畝，老小更少。隋所徵租調皆積存各地倉庫，以漕運轉相灌注。文帝時，開廣通渠，漕關東汾晉之粟給京師。煬帝時，開運河，漕江南之粟給京師。（以上隋書食貨志）

（丙）唐初制

均田制至隋已壞。大歷間，民衆蜂起，隋以滅亡。唐定中原，乃於武德七年（公元六二四年）定均田制：以五尺爲步，步二百四十畝，畝百爲頃。（註一）丁男中男給一頃；篤疾廢疾給四十畝；寡妻妾給三十畝，若自成爲戶則加二十畝。所授之田，十分之二爲世業，十分之八爲口分。世業田由受田者世世繼承，口分田則受田者死即歸官。

賦役之法：租則每丁歲入租粟二石。調則隨鄉土所產，綾絹絁各二丈，布加五分之一；輸綾絹絁者兼調綿三兩，輸布者麻三斤。庸，每丁歲役二旬，若不役則收其傭，每日三尺。有事加役者免其調，三旬則租調俱免。（舊唐書食貨志）

官廳有公廨田。官有職分田。（舊唐書職官志戶部尚書條）所以我們知道在均田制下，官僚所分的田特多。又奴婢受田依常人之半，則奴主受田較沒有奴婢的人多些。皇帝對貴官賜田，更無限制。至開元天寶之間，農業工業分離，商業經濟發達，於是均田之制破壞，而「土地兼并有踰漢成哀之間」了。均田制壞，租庸調制也就不能再行了。

二、莊與水碾磑

晉代士族所貪求的田園水碓，到唐代可謂全盛。舊族的田園依然存在。（註二）新貴的

（註一）唐畝比曹魏畝，尺步雖同，而積較大。蓋北魏尺較魏晉尺每尺大二寸。唐尺沿自北魏，所以比魏晉大。

（註二）舊唐書卷七十八于志甯傳，志甯奏曰：「臣居關右，代襲箕裘，周魏以來，基址不墜。（張

田園陸續增殖。（註一）做官的人幾乎以增拓田園爲急務。（註二）廷臣所有耕地之多，致令帝王驚爲「足穀翁」。（註三）

封家及公主的水碾，遮用水流，障礙農家用水。（註四）雖皇帝決心干涉，非任剛直的官去做，仍難剷除。（註五）田園水碾的追求，事兼喜劇與悲劇。（註六）一度喪亂，土地

）行成等新營莊宅，尙少田園，於臣有餘，乞申私讓。」

（註一）舊唐書卷九十九張嘉貞傳，嘉貞奏：「比見朝士廣占良田，及身歿後，皆爲無賴子弟作酒色之資，甚無謂也。」

（註二）宰相崔羣妻夫人謂羣曰：「子弟成長，盍置莊園乎？」公曰：「今年已置三十所矣。」（宋王讜撰唐語林）

（註三）唐語林載：相國韋宙善治生，江陵府東有別業，良田美產最號膏腴，而積稻如坻。上曰：「此可謂之足穀翁也。」（孫光憲北夢瑣言）

（註四）水碾之大者，如高力士截灃水作碾，並轉五輪，日碾麥三百斛。（舊唐書卷一八四高力士傳）大業十三年有詔毀除白渠水支流碾磑，以其妨民溉田。（同書卷一二〇郭子儀傳）

（註五）廣德二年，勅工部侍郎李栖筠京兆少尹崔沔拆公主水碾磑十餘所，通白渠支流，溉公私田，歲收稻二百萬餘斛。常年命官，皆不果敢，二人不避强禦，故用之。（唐語林）

（註六）梵志詩：「多置莊田廣修宅，四鄰買盡猶嫌窄，雕墻峻宇無歇時，幾日能爲宅中客！」（宋費袞梁谿漫志引）郭子儀大修第宅，築者說道：「數十年來京城達官家墻，皆是某築。只見人換，墻皆見在。」郭愴然。見唐語林。

必一度集中。（註）獨立小農大抵受其兼并。

，也就是士族由全盛入衰落的過渡時期。士庶良賤分辨甚嚴。同時，非士族的貴官向士族爭取身分；衰落中的士族還在掙扎。

唐代（公元六二一年統一中國，八八〇年黃巢入京）是莊園制由全盛入衰落的過渡時期

三、士族良民與賤民

唐代屢修氏族錄，在皇族貴官的意思，是把勳貴提高爲士族，而抑制舊來士族的地位。但是，社會對舊族仍是推崇，舊族也自己矜誇，不雜凡庶。唐初高士廉等受詔撰氏族志，崔幹猶爲第一。唐太宗降崔氏爲第三。（舊唐書卷六五高士廉傳）李義府執政時，因他沒列入氏族志，奏改此書，而縉紳士大夫遂以甄錄爲恥。（舊唐書卷八二李義府傳）著作郎孔至撰百家類別，燕公張說之族尙不見取。說子駙馬張洎指爲「妄爲升降」。孔至懼，欲改。士族韋述說道：『文士奮筆，將爲千載之法。奈何以一言自動搖。有死而已，胡可改也！』（唐語林）貴官與士族爭奪身分，激昂如此。

高宗時，太原王、范陽盧、滎陽鄭、淸河博陵崔、隴西趙郡李等七族，恃有族望，恥與諸姓爲婚。李義府乃禁其自相婚娶。於是不敢行婚禮，密裝飾其女，以送夫家。（唐語林）天寶以後，士族衰微。他們仍不改矜誇的習氣。舊五代史卷九十三李專美傳：

專美之遠祖，本出姑臧大房，與淸河小房崔氏，北祖第二房盧氏，昭國鄭氏，爲四望族。

（註）天寶亂後，諸將都兼并土地。前註所說郭子儀是一個例。

皆不以才行相尙，不以軒冕爲貴。雖布衣徒步，視公卿蔑如也。男女婚嫁，不雜他姓。欲聘其族，厚贈金帛始許焉。其間有未達者，必曰：「姓崔盧李鄭了，餘復何求耶？」其淸遠者則邈在天表，邈若千里，人罕造其門。其浮游自大，皆此類也。

良民與賤民的分別極嚴。良賤爲婚，律有厲禁。所謂賤民有官私的兩類。其官有的賤民最低級的是官奴婢。律注以爲「奴婢同資財」，他們沒有人格，終身且世襲爲勞動工具，所謂「長役無番」（沒有迭代的時候）。較高的是官戶，隸屬司農。官戶是分番作工的：一年三番的爲番戶，二年五番的爲雜戶，番皆一月。（唐六典都官條）官戶受田，減百姓口分之半。（六典戶部條）

私有的賤民最低級的是私奴婢，「同於資財」，「律比畜產」（唐律疏議名例）。較高的半自由民爲部曲、部曲妻、及客女。「部曲是爲家僕，事主須存護敬。」（唐律疏議鬥訟二）部曲不同資財，「轉事無估」（沒有價格，唐律疏議詐僞）。官奴婢官戶私奴婢皆當色爲婚（同等級的自相爲婚）。部曲可以與良民爲婚。與部曲略同的還有所謂隨身，這是以定期契約受雇的工人。（唐律疏議末附載王元亮釋文）

部曲私奴婢隸屬私人，附於主人的戶籍。他們分受田地，也歸屬主人了。

四、商業的繁盛

生產組織已如上述。商業經濟又怎樣呢？在隋代，設官收稅的市，淮北以長安、洛陽、鄴，爲最大的商業中心。淮南以揚州爲巨大的國內國外貿易都市。隋煬帝豔羨江南，乃有

「我夢江南好」之句。其在南部，廣州是國際貿易大都市。

在唐代，商業與年俱增。以時間論，開元天寶以後，商業大盛。以地方論，河流海路尤爲商業要道。唐語林補遺載

凡東南郡邑無不通水。故天下貨利，舟楫居多。舟船之盛，盡於江西。編蒲爲帆，大者八十餘幅。江湖語曰：「水不載萬，」言大船不過八九千石。大歷貞元間（大歷十四年爲公元七七九年，貞元元年爲七八五年），有俞大娘航船最大。居者養生送死婚嫁，悉在其間；開巷爲圃，操駕之工數百。南至江，北至淮，歲一往來，其利甚大。此則不啻數萬也。凡大船必爲富商所有，奏聲樂，役奴婢，以據舵樓之下。

海舶，外國船也。每歲至廣州安邑。師子國船最大，梯上下數丈，皆積百貨。至則本道輻輳，都邑爲喧闐。

所以劉晏說：「且如天下諸津，舟航所聚。旁通巴漢，前指閩越。七澤十藪，三江五湖。控引河洛，兼包淮海。弘舸巨艦，千軸萬艘，交貿往來，昧旦永日。萬商廢業則人不聊生。」（舊唐書卷九四）因之，唐代財富集中東南。至於西北，均田制壞，賦稅減收，便全然仰給於東南了。漕運之盛衰遂決定政權的興廢。

五、國家盛衰的劇變

明劉侗說：「有西北之勁以制東南之饒，亦用東南之饒以養西北之勁。」（顧亭林天下郡國利病書卷二疆域形勢條引）隋唐統一，正是這樣的形勢。不過西北的軍旅所以能勁，是

由於軍旅以農兵編成。（註一）均田制破壞，農家破產，則軍力薄弱或腐朽。試看均田制行的唐太宗高宗時代，平高麗百濟，征印度、東突厥、鐵勒、西突厥、高昌、龜茲、吐火羅、昭武九姓、吐谷渾、黨項、吐蕃，均先後平定。不過八十年，均田制壞，而安祿山以游牧戰士，起漁陽入潼關，時僅一月。廣平王跪叩回紇游牧首領（葉護）的馬蹄，纔勉強恢復兩京。土地士庶歸唐朝，子女玉帛歸回紇。（註二）郭李諸將空享收復的大勳。（註三）安史餘部仍割據河北，以有唐代藩鎮之禍。（註四）

（註一）農軍奮勇作戰，意在掠取奴隸。例如貞觀十九年，李世勣攻白巖城。太宗令軍中曰：「得城當悉以人物賞戰士。」白巖城後請降，太宗將受降。李世勣帥甲士數十人請曰：「士卒所以爭冒矢石，不顧其死者，貪虜獲耳。今城垂拔，奈何更受其降，孤戰士心？」（資治通鑑唐紀十四）

（註二）至德二載，郭子儀以回紇兵精，勸上益徵其兵以擊賊。上欲速得京師，與回紇約曰：「克城之日，土地士庶歸唐，金帛子女皆歸回紇。」及入西京，葉護欲如約。廣平王俶拜於葉護馬前曰：「今始得西京，若遽俘掠，則東京之人皆為賊固守，不可復取矣。願至東京乃如約。」（資治通鑑唐紀）

（註三）中書令郭子儀勳伐蓋世，所居宅內諸院往來乘車馬。僮客於大門出入，各不相識。詞人梁鍠嘗賦詩曰：「堂高憑上望，宅廣乘車行，」蓋此之謂。（唐語林）

（註四）自唐統一中國（公元六二三年）至安祿山反（七五五年）計一百三十二年。自此至王仙芝蜂起（八七四年）計一百一十九年。藩鎮之亂約占全唐之半。其中惟八一七年有一度的中興。

六、稅法的改革與漕運的整理

均田制既壞，農民多數失業，無力負担「租庸調」，遂成逃戶。（註一）至德年後，兵戈滿地，徵求賦役，更加緊急。富戶多丁，率爲官爲僧，以避賦役。貧民獨受徵收，流亡者十分之五六。約三十年，楊炎始請作兩稅法。（註二）

兩稅法的要旨是：「先計州縣每歲所應費用及上供之數，而賦於人，量出以制入。戶無主客，以見居爲簿。人無丁中，以貧富爲差。爲行商者在郡縣稅三十之一。居人之稅，秋夏兩徵之。」（資治通鑑唐德宗建中元年條）大曆以來，商業發達有如上述。兩稅法因之兼收貨幣與米。因稅收用錢，而貨輕錢重，穆宗時遂折收布帛穀米。

在楊炎以前，主財政的是劉晏。劉晏在代宗時代以整理漕運著稱後世。在唐初，官數不多，祿廩自少。每年漕運，不過一二十萬石。開元以後，官僚組織加大，漕運乃數倍於前。輸丁（即漕運工人）約四百萬人，脚錢所費已多。漕米沿路稽留，隱盜常有。裴耀卿建議全用河運，又沿河置倉屯積漕米。運米增多，脚錢減少。（見舊唐書卷九八本傳）安史亂後，軍政費更加浩大。而汴水堙廢，漕運由江漢迂迴，險阻煩費。劉晏主河南江淮轉運使，開浚汴水，以鹽利爲傭直（運工工錢），修理船舶，每年運數十萬石入關中，政府不感供應運費

（註一）證聖元年李嶠上表指出逃戶之多。景雲二年，韓琬又上疏說逃戶問題之困難。

（註二）唐會要：「凡富人多丁，率爲官爲僧以免役。貧人無所匿則丁存。故課免於上而賦增於下。是以天下凋殘，蕩爲浮人，鄉居地著者百不四五。」（資治通鑑卷二二六德宗建中元年條）

之苦。（舊唐書本傳、資治通鑑卷二二三及唐書食貨志）太和間（公元八二七年以降），晏法紊亂。漕吏侵吞，舟船沉溺，每年漕米不過四十萬石。（見舊唐書卷一七七裴休傳）

最足引人注意的是唐代各路轉運使（或其他名義主持東南財政者）每入爲宰相而執政權。這是因爲關中貧乏，京師仰給東南，故除轉運外無財政，而主財政者易握實權。（註）自天寶喪亂，藩鎮紛起。經劉晏楊炎的財政整理以後，元和年間，中央權力幾一度伸張。太和以後，又入混戰時代。

七、女主及宦官

唐代官僚組織的膨脹，實爲可驚。顯慶二年（高宗年號，公元六五六年）官員人數增加的趨勢已如左述：

今內外文武官，一品以下，九品以上，略舉大數，當一萬四千人。壯室而仕，耳順而退，取其中數，不過三十年。此則一萬四千人三十年而略盡。若年別入流者五百人，三十年便得一萬五千人，定須者一萬三千四百六十五人，足充所須之數。今年常入流者遂逾一千四百；應須數外，其餘兩倍。又常選放還者仍停六七千人，更復年別新加。（舊唐書卷九一）

照當時由制舉而爲候補官的人數估計，停放的六七千人不算，每年入流的約一千四百人以上

（註）這是開元以後的現象。宇文融建議括逃戶，受命爲勸農使。詔『天下事無大小，諸州先牒上勸農使，後申中書省司。』中書令張說與宇文融衝突，免職。楊國忠以判度支事爲相。劉晏與楊炎也相繼執政。

，較官位所必須的數目約三倍。因之，定額以外的官漸漸加多。景龍年間（公元七〇七至七〇九年中宗時代）盧懷愼疏說：「竊見京諸司員外官所在委積，多者數餘十倍。近古以來，未之有也。」（舊唐書卷九八）天寶以後，官數更濫。不獨武士授勳，動逾萬計，（舊唐書職官志）抑且告身頒發，毫無限制。張延賞執政，大減官員，人情怨怒。李泌遂請收復。（同書卷一三〇）憲宗中興，官數愈多，情形如下：

元和以來，兩河用兵。偏裨有功者往往擢在周行，率以儲寀王官雜補之。皆盛服趨朝，朱紫塡塞。久次當進及受代閑居者，常數十人趨中書及宰相私第，摩肩候謁，繁於辭語。（舊唐書卷一五九）

兵的數目，依王彥威供軍圖：

起至德乾元迄貞觀元和之初，天下有觀察者十，節度二十有九，防禦者四，經略者三。犄角之師，犬牙相制。大都通邑，無不有兵。都計中外各額至八十餘萬。長慶（公元八二一至八二四年）戶口約三百三十五萬，而兵額約九十九萬，通計三戶供一兵。（舊唐書卷一五七）

封家（諸侯王）也一樣的隨時增加。中宗時封戶所食已比租庸調全部收入還大。韋嗣立疏說：

食封之家其數甚衆。昨略問戶部，云：用六十餘萬丁。一丁兩疋，即是一百二十萬以上。臣頃在太府，知每年租庸調絹數，多不過百萬，少則七八十萬以來，比諸封家所入全少。

（同書卷八八）

這龐大的不斷發展的官僚組織，天寶以前，以王室爲中心；安史亂後，分割於諸節度使之間。（註一）在帝室集權時代，雖政移后黨，重臣且莫可如何。（註二）在軍事割據時代，所謂帝王，俯首於掌握兵權的宦官之前，任其廢立。（註三）

八、黨派的爭鬥

士大夫在專制君主時代，專以「得君」爲事。因剩餘官吏之多，得君乃成一種陰謀或運動。在唐代，無論所謂「小人」如李義府李林甫，或是所謂「文士」如柳宗元劉禹錫，都以陰謀進身。而中葉以後，牛僧孺李德裕之黨爭，綿延四十年之久（憲宗元和元年至武宗會昌六年）。他們由應試賢良方正直言極諫時（元和二年）起，便啓嫌隙，直至身爲宰輔止，互

（註一）天寶以前，權勢在中央。肅代以後，權勢在地方。做官是隨權勢財力而變更趨向的。唐初，內官重而外官輕。肅代以後，內官輕而外官重。詳見趙翼陔餘叢考唐制內外官輕重先後不同條。

（註二）高宗顯慶（公元六五六年以下）以至武后長安五年卽中宗神龍元年，武后專政。神龍元年（公元七〇五年）至玄宗開元元年（公元七一三年）韋后專政。（通鑑紀事本末卷三十武韋之禍）

（註三）廿二史劄記唐代宦官之禍敍述甚詳：「自穆宗以來八世而爲宦官所立者七君。」德宗以宦官主禁軍，又爲樞密，出納王命，以致威勢如此。

相排擠。彼此互訐爲『邪』，自詡爲『正』。（註一）彼此也有才力大小的分別。（註二）但彼此毫沒有政策之爭，甚至只去揭發陰私，僞造穢德，以中傷敵派。（註三）他們的目的只是獨占官位。他們的手段只是固結君心。如蠅逐臭的黨爭，在中國歷史上實例太多了。

九、割據與革命

如上所述的繼續膨脹的官僚軍事組織，由集權以至於割據，凡二百五十年。於是王仙芝黃巢等號召貧農蜂起反抗。舊五代史載：

唐僖宗乾符中（公元八七四至八七九年），關東薦饑，羣賊嘯聚。黃巢因之，起於曹濮，饑民願附者凡數萬。（卷一梁太祖紀）（註四）

黃巢所嘯聚的羣衆大抵是農民。所以宰相鄭畋討黃巢檄說：『寒耕熱耨，不勵力於田疇。媮食靡衣，務僥生於剽奪。』他們反抗莊主，破壞私有制度。所以檄文又說：『猶復廣侵田宅

（註一）會昌之初，李德裕爲門下侍郎同平章事（即宰相），言於上曰：『致理之要，在於辨羣臣之邪正。正人指邪人爲邪，邪人亦指正人爲邪，人主辨之甚難。』

（註二）李德裕當國後著有政績，反之，牛僧孺則無稱道。

（註三）例如李德裕黨造『周秦行紀』小說，託爲牛僧孺所作，敘其與歷代皇后嬪妃之幻夢。李黨藉以指斥牛氏有不臣之心。

（註四）鄭畋曰：『巢賊之亂，本因飢歲。人以利合，乃至實繁。江淮以南，蠶食殆半。』（舊唐書卷一七八）

濫瀆貨財；淩辱我衣冠，屠殘我士庶。」（舊唐書卷一七八）這暴動一起，關東方鎮牙將皆逐主帥，自號藩臣，職貢不入，賞罰由己。（同書卷一六四）漕運斷絕，關中大飢。長安禁軍呢？「禁軍皆長安富族，世籍兩軍。豐給厚賜，高車大馬，以事權豪。自少及長，不知戰陣。初聞科集，父子聚哭，憚於出征。各於兩市出直萬計，傭雇負販屠沽及病坊窮人，以為戰士。操戈執戟，不知鋒銳。」（同書卷二〇〇）於是政府覆滅。繼起的政權，或是從農民軍中轉變出來的反農民的游民隊伍（朱溫等），或是游牧戰士乘機入掠（李克用軍），或是各地豪家割地自守（錢鏐等），或勾結異族倚勢稱雄（石敬塘軍），中國便陷於軍閥混戰的五代。

第二節　佛教與佛教改革運動

第一款　僧寺之盛

由上所述，我們可以看出隋及唐初社會政治是繼續南北朝發達的。開元天寶之間為社會政治一大轉變。隋唐時代的思潮的大勢也是這樣：於繼續南北朝思潮向前發展的大勢之中，樹立一大轉變的根芽。現在先從佛教的鼎盛及改革說起。

一、寺廟及僧尼之衆多

均田法壞，租庸調法成了農民不堪的負担。富戶丁多，則爲官爲僧以避役，已如前述。唐代寺廟僧尼之衆，這是一個原因。依唐六典：「凡天下寺，總五千三百五十八所。」（三千二百四十五所僧，二千一百一十三所尼。）這是開元年間的數目。到會昌年間：「祠部奏報天下寺四千六百，蘭若四萬，僧尼二十六萬五百。」（資治通鑑唐紀武宗會昌五年）

自三世紀以來，寺廟與貴族豪家互相勾結，減損國租，自飽私囊。傅奕請除釋教疏說：

齊章仇子他上表言：「僧尼徒衆，糜損國家；寺塔奢侈，虛費金帛。」爲諸僧附會宰相，對朝讒毀；諸尼依託妃主，潛行謗讟。子他竟被囚執，刑於都市。（舊唐書傅奕傳）

這是北齊的事。在唐初，寺廟及僧衆的情形又怎樣呢？

自正覺遷謝，像法流行，末代陵遲，漸以虧濫。乃有猥賤之侶，規自尊高；浮墮之人，苟免徭役。妄爲剃度，託號出家。嗜欲無厭，營求不息。出入閭里，周旋闤闠。驅策畜產，聚積貨財。耕織爲生，估販成業。至乃親行劫掠，躬自穿窬。造作妖訛，交通豪猾。（廣宏明集卷二五唐高祖出沙汰僧尼詔）

武后專政時，寺產的集積更多。狄仁傑疏說：

里陌動有經坊，闤闠亦立精舍。化誘倍急，切於官徵。法事所需，嚴於制勅。膏腴美業，倍取其多。水碾田園，數亦非少。避丁逃罪，並集法門。無名之僧，凡有幾萬。（舊唐書卷八九）

中宗時，「公主外戚皆奏度人爲僧尼，亦有出私財造寺者。富戶強丁，皆經營避役，遠近充

備。」（舊唐書卷九六）辛替否說：

當今出財倚勢者，盡度爲沙門。避役姦訛者，盡度爲沙門。其所未度，惟貧窮與善人。將何以作範乎？將何以役力乎？（同書卷一〇一）

因之，高祖以來，歷朝都曾沙汰或檢括僧衆。天寶之亂，肅宗即位靈武，爲籌軍費，大度僧尼。（詳後）裴冕的財政政策便是「賣官鬻爵，度凡僧道士」（同書卷一一三）。德宗時，劍南東川觀察使李叔明請澄汰僧道。彭偃議以爲：

臣聞天生蒸民，必將有職。遊行浮食，王業所禁。故有才者受爵祿，不肖者出租征：此古之常道也。今天下僧道，不耕而食，不織而衣，廣作危言險語以惑愚者。一僧衣食歲計約三萬餘。五丁所出，不能致此。舉一僧以計天下，其費可知。（同書卷一二九）

他主張大毀寺廟，限制僧尼，其議不行。憲宗元和十四年，迎鳳翔法門寺護國眞身塔所藏佛骨入禁中，「王公士庶奔走施捨，唯恐在後。百姓有廢業破產燒頂灼臂求供養者。」韓愈極諫，被貶爲潮州刺史。（同書卷一六〇）

度牒既爲籌款方法，元和以後，累勅州府不得私度僧尼。敬宗時（公元八二五至八二六年），徐州節度使王智興請於泗州設僧尼戒壇。江淮之民羣黨渡淮。李德裕奏道：

王智興於所屬泗州置僧尼戒壇，自去冬於江淮以南，所在懸牓招置。江淮自元和二年後，不敢私度。自聞泗州有壇，戶有三丁，必令一丁落髮，意在規避王徭，影庇私產。自正月以來，落髮者無算。臣今於蒜山渡點其過者，一日一百餘人，勘問惟十四人是舊日沙彌，

餘是蘇常百姓，亦無本州文憑，已勒還本貫。訪聞泗州置壇次第，凡僧徒到者人納二緡，給牒即回，別無法事。若不特行禁止，比到誕節（敬宗生日節），計江淮以南，失却六十萬丁壯，此事非細。（同書卷一七四）

這是什麼景象？宗教熱情呢，還是富戶避役運動？在這樣的大運動之中，寺廟僧尼日加緊盛了。

二、唐武宗的滅佛

武宗會昌五年（公元八四五年），正是李德裕執政的時期。武宗信道士趙歸真劉玄清的話及李德裕的主張，實行滅佛。他詔檢校寺院僧尼數。他令兩都留寺四所，僧各三十人；州各留一寺：上寺僧二十人，中寺十人，下寺五人。他令諸寺定期拆毀。「括天下寺四千六百，蘭若四萬所。以寺材葺廨驛，以金銀像付度支，（註一）以鐵像鑄農器，以銅像鐘磬鑄錢。收良田數千萬頃，奴婢十五萬人，僧尼歸俗者二十六萬五百人。」（見佛祖統紀）

武宗既沒，佛寺又漸次興盛。從前毀銅像所鑄的錢，又多復毀為佛像。（註二）懿宗時

（註一）唐語林載：聖壽寺銀佛，天寶亂，爲賊將截一耳。後少傅白公（居易）奉佛，用銀三鋌添補，然不及舊者。會昌拆寺，命中貴人毀像收銀送內庫。中人以白公所添鑄比舊耳少銀數十兩，遂詣白公索餘銀。

（註二）舊唐書卷一六五柳仲郢傳：時廢浮圖法，以銅像鑄錢。仲郢爲京畿鑄錢使。錢工欲於模加「新」字，仲郢止之。惟淮南加「新」字。後竟爲僧人取之爲像設鐘磬。

代，又迎佛骨，「宰相以下，施財不可勝計。百姓競爲浮居，以致失業。」（唐語林）（註）

第二款　隋及唐初的佛教

一、沙門貴族的構成

寺廟與貴族及帝王（尤其是貴族）是在兩種意義上有關係的。寺廟財產與莊園財產是在同一生產制度中生長的。復次，貴族庇護寺廟，從中獲取種種的方便與利益。從前一意義上說，寺廟組織亦正如莊園組織，有層層的等級：寺奴、僧祇戶、普通的僧衆、及沙門貴族。從後一意義上說，沙門貴族與俗世貴族有密切的連絡，這個可從沙門貴族受貴族的供養的情形看得出來。試舉幾個例看。

佛圖澄受石勒的信仰，「凡應被誅殘，蒙其益者，十有八九。於是中州胡晉，略皆奉佛。」石虎敬澄，乃下書說：「和尚國之大寶，榮爵不加，高祿不受。從此已往，宜衣以綾錦，乘以雕輦。朝會之日，和尚升殿，常侍以下悉助舉輿，太子諸公扶翼而上。主者唱大和尚，衆坐皆起，以彰其尊。」（高僧傳卷十）

後秦姚與崇信鳩摩羅什，至破其戒。「姚主常謂什曰：「大師聰明超悟，天下無二。若使一旦後世，何可使法種無嗣？」遂以伎女十人逼令受之。自爾以來，不住僧坊，別立廨舍，供給豐盈。」（同上卷二）

（註）迎佛骨有聚斂的作用。唐語林載劉元佐借佛聚軍餉事，可以推知。

天台智顗在天台建寺，陳帝下詔：「割始豐縣調，以充衆費；蠲兩戶民，用供薪水。」儼然成一華貴封家。他自歎環境愈好，悟道愈難。他未入天台以前，說道：「初瓦官寺四十人坐，半入法門。今者二百坐禪，十人得法。爾後歸宗轉倍而據法無幾。斯何故耶？亦可知矣。」但入天台以後，仍是帝王封戶，太子建寺。（續高僧傳二一）

唐玄奘在印度那爛陀寺享受沙門貴族的供奉，「日給上饌二十盤，大人米一升，檳榔豆蔻龍腦香乳酥蜜等，淨人四，婆羅一，行乘象輿，三十人從。」（同上卷四）他回國後，帝爲新造慈恩寺，「給新度弟子一十五人，弘福寺處仍給十人」爲他服役。（同上卷五）

我舉這幾個例，並不是說生活奢逸便難證果，乃是說寺戶寺奴及僧從所服役的沙門貴族，與俗世貴族一樣是貴族，構成僧衆的最上層。

其次通常的僧衆又有種種不同的生活。

經營出資者是其中的一種。這種僧受平民的供養，而爲寺廟經營財富。寒山子下列詩句，正指此種：「終日禮道場，持經置功課。鑪燒神佛香，打鐘高聲和。」他們所得的財富自歸寺廟的主事者管理。這種主事僧外則交結富室，正如寒山子所說：「奢華求養活，繼綴族姓家。美舌甜脣觜，諂曲心鈎加。」內則支配寺財，所以「居寺者樂於知事」（唐語林所載甘露寺知主事僧條）。這正是寒山子所謂：「作債稅牛犂，爲事不忠直。」另一種是寺廟中的勞動僧衆。寒山子所謂「六時學客舂，晝夜不得臥」，及「著却福田衣，種田討衣食」，使正是指寺廟驅使僧衆工作的現象。同樣的僧衆有華貴與貧苦的差別。富室的資財多爲前者

所吸取。寒山子說道：「擇佛燒好香，揀僧歸供養。羅漢門前乞，趁却閑和尚。」總之，在莊園生產制時代，僧衆的生活也一樣是奴隸、部曲或莊客、自由農民、及貴族莊主的層級的生活，不過名稱不同。

隋及唐初的佛教，組織、戒律、理論，無疑的是沙門貴族的組織、戒律、及理論。質言之，這時代的佛教哲學是差別主義的煩瑣的哲學。

二、戒律

佛教之學有三：戒、定、慧。本段專說中國所行的戒律。戒有大乘與小乘二種。

大乘戒經典譯行中國的，最重要是瓔珞經，地持經及菩薩善戒經（兩譯原本只是瑜伽師地論之菩薩地）、梵網經。瓔珞經所定的戒，單是出家的戒，在俗所不許受。此經研究者少。地持經是道俗通用的戒律，研究此經的人多。最後作疏的是四分律宗之祖惠光。（續高僧傳）唐初有大莊嚴寺的惠因是依此經的菩薩戒師。

梵網經自智顗（隋末唐初大師）作疏以後，不獨爲天台宗所行，華嚴宗之法藏亦作疏。法相宗的勝莊也有疏。隋及唐初，此經盛行。

玄奘回國後，傳大乘戒。惠沼勸發菩提心集中傳其法，大體是依據瑜伽師地論的菩薩地。此後菩薩戒經流行。

小乘律有三系：一南山律，由智首傳於道宣（唐初人）。二相部律，出自法礪（唐初人）。三東塔律，出自法礪門下的懷素。此名四分律之三宗，都是從惠光門下出來的。

三、地論宗與攝論宗

定與慧的學說很多。隋及唐初流行中國的法門，趨重於理論（可以說是慧的方面），並且是煩瑣的理論。到了玄奘回國，立法相宗，煩瑣哲學達於極點，至於修證（可以說是定的方面），隋及唐初以天台宗的止觀法門爲最盛。天台宗的修證法門是以一心三觀的方法綜合一切習禪法門，也是煩瑣的。

本段先說唐以前發達的地論宗與攝論宗。以後再說法相天台華嚴諸宗。

地論宗是以十地經論爲基本論而立的宗。攝論宗是以攝大乘論爲基本論而立的宗。十地經論是世親菩薩所造。攝大乘論是無著菩薩所造。無著世親本是一派。但此派的中心觀念「阿黎耶識」的解釋紛歧，此派流入中國，因之便成地論宗與攝論宗兩派。

十地經論在中國因解釋不同，又分南道及北道兩派。道寵住相州北道，所傳稱北道派。惠光居相州南道，所傳稱南道派。法華玄義釋籤說：「陳梁以前，弘地論師二處不同。相州北道計阿黎耶以爲依持，相州南道計眞如以爲依持。此二論師俱稟天親而所計各異，同於水火。」後來眞諦的攝論宗起，於阿黎耶識的解釋同於北道派。北道派乃併入攝論宗。（註）

與周武帝抗爭的惠遠便是南道派，其壯烈的言行在佛教史上有名。隋代佛教再興，惠遠受命爲沙門都，綱領佛徒，四方來學者七百餘人。他在鄴創講十地，聽者千餘人。（續高僧

（註）北道派建立九識，於阿黎耶識立黎耶妄識與黎耶淨識爲二。南道派建立八識，於阿黎耶識祇取黎耶淨識。北道派自靖嵩以後入攝論宗。

傳惠遠傳）此派後歸入華嚴宗。

攝論宗立自眞諦。他立第九識，名爲阿摩羅識，以此吸收地論宗北道派。此系著名的有靖嵩，其徒智凝辯聲隆盛。而最偉大的是北方攝論宗之祖曇遷。他正當北齊佛教大盛時期，在鄴講道。到周武帝破佛，他南渡金陵。隋初佛教復興，他北上至長安，開北地攝論宗，受業千餘人。他與慧遠是當時北方兩大碩學。初唐以後，此宗復歸入法相宗。

四、三論宗

如前所述，魏晉南北朝時到中國譯經的大師，支讖、支謙、竺法護及鳩摩羅什都是龍樹派的學者。他們所譯的中論、百論、十二門論及大智度論都是發揮般若的精義的著作。羅什門下，僧導作三論義疏，這是三論宗名稱的起源。僧導弟子曇濟，著七宗論。（高僧傳曇斌傳附見）其後有僧朗，「華嚴三論最所命家。」（高僧傳法度傳附見）他是南方三論之祖。弟子僧詮，門下有惠勇、惠布、智辯、法朗。三論學者本兼學成實。至僧朗始排斥成實，獨唱三論。法華玄義釋籤說：

自宋朝以來，三論相承，其師非一，並稟羅什。但年代淹久，文疏零落。至齊朝以來，玄綱殆絕。江南盛弘成實，河北偏尙毗曇。於是高麗朗公至齊建武，來至江南，難成實師，結舌無對。因茲朗公自宏三論，至梁武帝勅十人止觀詮等令學三論。九人但爲兒戲，惟止觀詮習學成就。詮有學士四人入室。……故知南宗初弘成實，後尙三論。

法朗弟子吉藏在唐初是綱維法務的十大德之一人，世稱嘉祥大師。「大唐後代，弘敷三論，

並是嘉祥門葉而已。」（內典塵露章）他著法華、大品、涅槃、維摩、及三論註釋，凡二十六部，一百二十四卷。嘉祥以後，此宗遂不振。

三論的思想方法，是空有兩極的對轉。諸法本空，這是眞諦。諸法假有，這是俗諦。由前之說，有卽非有；由後之說，非有而有：既破有，又破空。吉藏依三論的思想方法，立四重二諦：

一	有	俗諦
	空	眞諦
二	有空	俗諦
	非有非空	眞諦
三	空有非空非有	俗諦
	非非空非非有	眞諦
四	第三重之二諦	俗諦
	非非不空非非不有	眞諦

五、天台宗

由三論學派分化出來的天台宗，以法華及涅槃經爲基本經典，企圖綜合一切習禪方法與教義。羅什譯出法華經以後，解釋此經的有曇影、道融、惠觀、僧叡等。有名的道生著法華義疏二卷。其後宣揚法華的，在宋以法瑤爲著。齊有劉虬，梁有法雲。在隋，三論宗學者吉藏致力於法華的研究，有法華遊意、法華玄談等七部三十六卷之著作。至於自立一宗，則起

自惠文，昌於惠思，成於智顗。惠文「依論立觀」，始創此宗特有的思想方法。怎樣的思想方法呢？佛祖統紀（卷六）說惠文：

因讀中論，至四諦品偈云：「因緣所生法，我說即是空，亦名爲假名，亦名中道義。」恍然大悟，頓了諸法無非因緣所生。而此因緣，有不定有，空不定空，空有不二，名爲中道。

此種思想方法，慧思及智顗求其根據於法華。智顗著有法華玄義、法華文句等書。他宏法於陳隋之間，「東西垂範，化通萬里。所造大寺三十五所，手度僧衆四千餘人，五十餘州受菩薩戒者不可勝紀。」（續高僧傳本傳）唐初此宗仍盛，直到天寶以後始衰。

天台宗的思想方法是先由有入空（眞諦），再由空入有（俗諦），然後立非空非有，空有不二的中道義諦。他們用這種思想方法綜合習禪方法，主張止觀雙修。其次序先由觀入止，再由止入觀，然後止觀雙行。今依南岳慧思大乘止觀略說止觀方法：

所言止者，謂知一切諸法，從本已來，性自非有，不生不滅；但以虛妄因緣故，非有而有。然彼有法，有即非有，惟是一心，體無差別。作是觀者，能令妄念不流。故名爲止。所言觀者，雖知本不生，今不滅；而以心性緣起，不無虛妄世用，猶如幻夢，非有而有。故名爲觀。

依上簡述，先觀一切諸法有即非有，漸令妄念不流，這便是由觀入止。次觀一切諸法，非有而有，這便是由止入觀。有即非有，惟是一心，體無差別，這便是中道觀了。詳細方法，則

如左記：

（分別性觀）先從觀入止。所言觀者，當觀五陰及外六塵，隨一一法，悉作是念：我今不知此法是虛，卽起妄想，執以爲實。由執實故，於一切境界起貪嗔癡，造種種業，招生感死，莫能自出。作此解者卽名觀門。

作此觀已，復作是念：我今旣知由無明妄想，非實爲實，故流轉生死。是故違之，强觀諸法唯是心相虛狀無實。復當觀此能觀之心亦無實念。如是次第以後念破前念。作此解故，執心止息，卽名從觀入止也。

復以知諸法無實故，反觀本自謂爲實時，但是無明妄想。卽名從止起觀。若從此止徑入依他性觀者，卽名從止入觀。

（依他性觀）先從觀入止。所言觀者，謂因前分別性中止行，知法無實故，卽解一切法悉皆心作，其體是虛。作此解者卽名爲觀。

作此觀已，復作是念：此等虛法，但以無明妄想，妄業熏心故，心似所熏之法顯現。此一心所現，有卽非有，本自無生，今卽無滅。如是緣心遣心，虛相之實卽滅，卽名從觀入止。

旣知諸法有卽非有，而復知不妨非有而有，似有顯現，卽名從止起觀。若從此止行，徑入眞實性觀者，卽名從止入觀。

（眞實性觀）先從觀入止。所言觀者，因前依他性中止行，知一切法有卽非有故，所以卽

知一切法本來惟心，心外無法。復作是念：此心之相，何者是相？為無前二性故，即將此無以為心耶？為異彼無外，別有淨心耶？作此念時，即名為觀。

即復念言：無是無法，對有而生。有尚本來不有，何有無法以為淨心？作此念時，執無之心即滅，則名為止。

又從此止，更入觀門。觀於淨心，作如是念：二性之無既非是心者，更有何法以為淨心？又復此心為可見耶，為不可見耶？為可念耶，為不可念耶？作此分別時即名為觀。

即復念言：心外無法，何有能見此心者，何有能念此心者？又復我覓心之心，體唯是淨心。何有異法可緣可念也？但以妄想習氣故，更生分別，覓於淨心。淨心之體常無分別。作此解者，名為隨順真如，亦得名為止門。久久修習，無明妄想習氣盡故，念即自息，名證真如。即此真如為大寂靜止門。

即於定中興起大用。此名從止起觀。

又復熾然分別而常體寂。雖常體寂，而即緣起分別。此名止觀雙行。

天台止觀法門，如上所說，是綜合一切習禪方法而用空假中三觀排列成的。他雖說是止觀雙行，但是從觀下手。他是主張以意識（八識中第六識）來熏阿黎耶識的淨分，而與淨心相應的。所以天台的習禪法門是從觀的方面進行的。

天台宗更以空假中一心三觀的思想方法，把一切教義排列起來，而以法華為中道義諦。這是智顗的勞績。判教在當時本來是各派都有的，智者大師先敘述各派的判教法道（法華玄

義）：

出異解者卽爲十意，所謂南三北七。南北地通用三種教相：一頓、二漸、三不定。華嚴爲化菩薩，如日照高山，名爲頓教。三藏爲化小乘，先教半字，故名有相教；十二年後爲大乘人說五時般若乃至常住，名無相教：此等俱爲漸教也。別有一經，非頓漸攝，而明佛性常住：勝鬘光明等是也。此名偏方不定教。此三意通途共用也。

一者，虎丘山笈師述頓與不定不殊前舊，漸更爲三（三時教）：十二年前明三藏，見有得道，名有相教。十二年後齊至法華，見空得道，名無相教。最後雙林明一切衆生佛性，闡提作佛，名常住教也。

二者，宗愛法師：頓與不定同前，就漸更判四時教，卽莊嚴旻師之所用。——三時不異前，更於無相後常住之前，指法華會三歸一，萬善悉向菩提，名同歸教也。

三者，定林柔（僧柔）次（惠次）二師及道場觀法師（惠觀）明頓與不定同前，更判漸爲五時教，卽開善、光宅所用也。——四時不異前，更約無相之後同歸之前，指淨名思益諸方等經爲褒貶抑揚教。（以上南三）

四者，北地師亦作五時教。而取提謂波利爲人天教，合淨名般若爲無相教，餘三不異南方。（卽有相、無相、同歸、常住、人天、五時教。）

五者，菩提流支明半滿教。十二年前皆是半字教，十二年後皆是滿字教。

六者，佛馱三藏學士光統所辨四宗判教——一因緣宗，指毗曇六因四緣；二假名宗，指成

論三假名；三誑相宗，指大品三論；四常宗，指涅槃華嚴等，常住佛性，本有湛然也。

七者，有師開五宗教，四義不異前，更指華嚴爲法界宗。卽護身、自軌大乘所用也。

八者，有人稱光統云：四宗有所不收，更開六宗，指法華萬善同歸，諸佛法久，要當說眞實，名爲眞宗。大集染淨俱融，法界圓普，名爲圓宗。卽是耆闍、凜師所用。

九者，北地禪師明二種大乘教：一有相大乘，二無相大乘。

十者，北地禪師非四宗五宗六宗二相半滿等教，但一佛乘，無二亦無三。一音說法，隨類異解。諸佛常行一乘，衆生見三，但是一音教也。（以上北七）

這段話把當時各種判教法都指出來了。智顗則依頓漸不定的分類，把偏方不定分爲祕密顯露之二不定，立化儀四教。他更立藏通別圓，卽化法四教。茲依諦觀天台四教儀略說如左：

第一頓教者，卽華嚴經也。謂初發心時，便成正覺，爲圓機說圓教。處處說行布次第，則爲權機說別教。

第二漸教者，次爲三乘根性，於頓無益，故不動寂場而遊鹿苑。初說四諦十二因緣事六度等教；次頓之後說三藏教；次明方等部淨名等經。——四教俱說，藏爲半字教，通別圓爲滿字教。次說般若，此般若中不說藏教，帶通別二，正說圓教。

第三祕密教者，或爲此人說頓，或爲彼人說漸，彼此互不相知。

第四不定教者，佛以一音演說法，衆生隨類各得解。此二教教下義理，只是藏通別圓。

此八教又配合爲五時。五時者，一華嚴時，二鹿苑時（說四阿含），三方等時（說維摩、思

益、楞伽、楞嚴、三昧、金光明、勝鬘等經），四般若時（說摩訶般若、光讚般若、金剛般若、大品般若等般若經），五法華涅槃時（說法華涅槃二經）。五味者，以華嚴爲乳味，阿含爲酪味，方等爲生酥味，般若爲熟酥味，法華涅槃爲醍醐味。後世判教，多從此論。

六、法相宗

於此煩瑣的分別性的思潮中，公元六四五年，玄奘以法相大乘歸國宣揚。他在中國於各派無所不學，還不以爲足，爲尋求瑜伽歸地論，立志西行。他經過一百一十國，從那爛陀寺法相大乘派戒賢論師飽學。他回國後，翻譯經論總有七十三部，一千三百三十卷。他抱定上生彌勒前的一念以至於死。他的法相教義，傳於慈恩大師窺基，再傳於淄州大師惠沼，濮陽大師智周。一時極盛的學說此後便衰了。

法相教義是以因明的論法推論世間一切現象，只是由識所生，然後把識否定，顯出眞如。此宗以爲外境是無，內識是有。識有三種：一是阿賴耶識，二是末那識，三是眼耳鼻舌身意識。阿賴耶識卽異熟識中有見分，有相分。世界衆生是相分所持，見分卽以相分爲親緣境。末那識卽思量識，一方面辨別第三種了別所緣境的六識諸相，一方面熏染第八阿賴耶識。修道的人初步捨前六識，次捨第七識，最後阿羅漢位始捨第八識。此宗分析八識及辨別修證步驟，立多數繁複的觀念。心法位八，卽八識。心所位五十一，卽徧行五，別境五，善十一，煩惱六，隨煩惱二十，不定四。色法位十一。心不相應行位二十四。無爲位六。這叫做五位百法。（俱見成唯識論）此宗想證明我空與法空的正理，以斷我執與法執，期於得眞解脫，

得大菩提。（同論緣起分）但學者一陷入苛察繳繞的分析辨別的觀念裏去，便迷惑了。

七、密宗

佛教中與道教符籙派相當的有所謂密宗。此宗相信文字聲音有不可思議的神力。此宗以繁雜瑣細的禮儀，表現佛教的理論。這也如漢儒以禮樂爲仁義的表現是一樣的。他們設壇場，手結密印，口誦眞言，意觀文字。其最鄭重的禮儀是灌頂。妙法蓮華經第二十六品中也有所謂眉間白毫放光灌頂的奇蹟。此宗則以煩瑣的禮儀表示之。唐玄宗開元四年（公元七一六年），從印度那爛陀寺達摩掬多受瑜伽三密教的無畏到長安。他奉詔譯出虛空藏求聞持法、大毗盧遮那成佛神變加持經、蘇悉地揭羅經等經。開元八年，金剛智與門徒不空同入洛陽，出金剛頂瑜伽略出念誦法經。不空於師死後遊五天竺求密藏及經論五百餘部，以天寶五載還洛。他們把這與法相宗教義爲表裏的煩瑣禮儀介紹於中國。他們以此貢獻於帝王及貴族。不空爲玄宗灌頂，受智藏國師之號。肅宗乾元中，他在宮廷裏建道場護摩法，爲肅宗灌頂。代宗永泰元年，他加受大廣智三藏之號。大歷九年（公元七七四年）不空死了。密宗也衰了。

八、華嚴宗

在如上的法相大乘大行的時期，有一大師，從玄奘的莊嚴譯場退席，反對法相大乘。這就是康居的賢首大師法藏。圭峯宗密說貞觀中的學風道：「魏晉以來，猶崇理觀。譯經貴意，傳教宗心。爰及貞觀，名相繁興，以權爲實。致使眞趣屈於異端，雖餘乳色，渾無乳味。法樂流布，惑病轉增。」（圓覺大疏卷一）法藏的退出是有反對名相繁興的意義的。法藏的

華嚴法界觀受自智儼，智儼受自杜順。華嚴宗稱杜順（法順姓杜）是文殊師利菩薩化身。他無著作流傳。智儼著華嚴搜玄記及華嚴孔目章等書。法藏列席實叉難陀譯場，新譯華嚴經，公元六九八及六九九年間（武后聖歷年間）爲則天皇帝講新譯。法藏著作宏富，注釋華嚴者三十四部，七十八卷。弟子清涼澄觀也富於著述，受代宗以下四代帝王的敬仰，歷受鎮國大師、清涼國師、大照國師及大統國師名號。弟子圭峯宗密，禪教兼修，著作淵博。宗密死後，此宗遂衰。

華嚴宗雖反對法相宗的漸教及有宗，力主圓頓，但他有更比天台宗加一重的煩瑣的思想方法。天台思想方法是空——有——中。他的是有——空——非有非空——有空圓融。他以此方法判教，而有五教十宗。他以此方法習禪，而有三重法界觀門，每門各又有四重或十重的觀察方法。

五教者：一小乘教，二大乘始教，三終教，四頓教，五圓教。小乘教即是愚法二乘教。圓教即是一乘教。中間三教，或總爲一，爲一三乘教；或分爲二，即漸頓二教；或分爲三，即始教、終教及頓教。這是依光統律師頓漸圓三教說改定的判教法。又依智顗，頓漸屬於化儀，圓則屬於化法。法藏改定如此。

十宗是依大衍法師等四宗五宗六宗之說擴充而成的。十宗者：

一、我法俱有宗。此有二：一人天乘，二小乘。小乘中犢子部等。

二、法有我無宗，謂薩婆多等。

三、法無去來宗，謂大乘部等。

四、現通假實宗，謂法假部等。

五、俗妄眞實宗，謂說出世部等。

六、諸法但名宗，謂說一部等。（以上都是小乘）

七、一切法皆空宗，謂大乘始教，說一切諸法悉皆空，如般若等。

八、眞德不空宗，謂如終教諸經，說一切法唯是眞如。

九、相想俱絕宗，如頓教中顯絕言之理等，如淨名嘿顯等準知。

十、圓明具德宗，如別教一乘，主伴具足，無盡自在，所顯法門是也。（法藏華嚴教義章）

次就觀行說：華嚴宗的法界觀，起於杜順。相傳杜順立三重法界觀門。所謂三重法界觀者：一眞空絕相觀，二理事無礙觀，三周徧含容觀。茲依法界觀門所述，列示於左：

一、眞空觀

甲、會色歸空觀

（一）色不卽空——以卽空故　色不卽是斷空，故不是空也。以色舉體，是眞空也。故云以卽空故。（簡斷空）

（二）色不卽空——以卽空故　以青黃之相，非眞空之理，故云不卽空。然青黃無體，莫不皆空，故云卽空。（簡實色）

(三)色不卽空——以卽空故　空中無色，故不卽空。會色無體，故卽是空。（簡雙）

(四)色卽是空　凡是色法，必不異眞空，以諸色法必無性故，是故色卽是空。如色空旣爾，一切法亦然。（顯解）

乙、明空卽色觀

(一)空不卽色——以空卽色故　斷空不卽是色，故云非色。眞空必不異色，故云空卽色。（簡斷空）

(二)空不卽色——以空卽色故　以空理非靑黃，故云不卽色。然不異靑黃，故言空卽色。（簡實色）

(三)空不卽色——以空卽色故　空是所依非能依，故不卽色。必與能依作所依，故卽是色也。（簡雙）

(四)空卽是色　凡是眞空，必不異色，以是法無我理非斷滅故。是故空卽是色。如空色旣爾，一切法皆然。（顯解）

丙、空色無礙觀　謂色舉體不異空，全是盡色之空故，則色盡空現。空舉體不異色，全是盡空之色故，則空卽色而空不隱也。（解終趣行）

丁、泯絕無寄觀　謂此所觀眞空，不可言卽色；不卽色，亦不可言卽空。一切法皆不可，不可亦不可。此語亦不受，迴絕無寄。非言所及，非解所到，是謂行境。何以故

？以生心動念，卽乖法體，失正念故。（正成行體）

二、理事無礙觀

甲、理徧於事門　謂能徧之理，性無分限。所徧之事，分位差別。一一事中，理皆全徧，非是分徧。

乙、事徧於理門　謂能徧之事，是有分限。所徧之理，要無分限。此有分之事，於無分之理，全同非分同。

丙、依理成事門　謂事無別體，要因眞理而得成立。以諸緣起，皆無自性故。由無性理事方成故。

丁、事能顯理門　謂由事攬理故，則事虛而理實。以事虛故，全事中之理挺然露現。

戊、以理奪事門　謂事既攬理，遂令事相皆盡。惟一眞理平等顯現，以離眞理外無片事可得故。

己、事能隱理門，謂眞理隨緣成諸事法。然此事法既違理，故令事顯理不顯。

庚、眞理卽事門　謂凡是眞理必非事外，以是法無我理故。事必依理，虛無體故。是故此理舉體皆事。

辛、事法卽理門　謂緣起事法非無自性。無自性故，舉體卽眞，故說衆生卽知，不待滅也。

申、眞理非事門　謂卽事之理而非是事，以眞妄異故，實非虛故，所依非能依故。

酉、事法非理門　謂全理爲事，事恆非理，相性異故，能依非所依故。是故舉體全理而事相宛然。

三、周徧含容觀

甲、理如事門　謂事法旣虛，相無不盡；理旣眞實，體無不現。此則全理爲事，事無別事。

乙、事如理門　謂諸事法，與理非異，故事隨理圓徧，遂令一塵溥徧法界，法界體全徧諸法時。此一微塵亦如理性，全在一切法中。如一微塵，一切事法亦爾。此理事融通非一非異故，總有四句：一，一中一；二，一切中一；三，一中一切；四，一切中一切。

丙、事含理事門　謂諸事法其理非一故，存本一事而能廣容。如一微塵，其相不大，而能容攝無邊法界。

丁、通局無礙門　謂諸事法與理非一而非異，令此事法不離一處，卽全徧十方一切塵內。

戊、廣狹無礙門　謂事與理非一卽非異故，不壞一塵而能廣容十方剎海。

己、偏容無礙門　謂此一塵望於一切。由溥偏卽是廣容故，偏在一切時中，卽復還攝一切諸法全住自中。又由廣容卽是溥偏故，令此一塵還卽偏在自內一切差別法中。

庚、攝入無礙門　謂彼一切望於一法。以入他卽是攝他故，一切全入一中之時，卽令彼

一還復在自一切之內，同時無礙。

辛、交涉無礙門　謂一法望一切，有攝有入，通有四句：謂一攝一切，一入一切；一切攝一，一切入一；一攝一，一入一；一切攝一切，一切入一切。

申、相在無礙門　謂一切望一，亦有入有攝，亦有句四：攝一入一，攝一切入一，攝一入一切，攝一切入一切。

酉、溥融無礙門　謂一切及一，溥皆同時，更互相望，一一具前兩重四句。

我所以不怕煩，把華嚴宗的觀行法門，和天台宗的止觀法門一樣，寫列概略，爲的是指出初唐的煩瑣學風，卽主華嚴或法華空宗者，仍不能自外。

第三款　天寶以後的改革運動

一、禪宗的潛伏

約四七〇年間（註），從南印度海道來廣州的菩提達摩，北入洛陽。他的教義是所謂二入四行說：

夫入道多途，要而言之，不出二種：一是理入，二是行入。理入者，謂藉教悟宗，深信含生同一眞性，但爲客塵妄想所覆，不能顯了。若也捨妄歸眞，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，更不隨於文教。此卽與理冥符，無有分別

（註）胡適文存三集四四九至四六六頁。

，寂然無爲——名爲理入。

行入謂四行，其餘諸行悉入此中。何等四耶？一報寃行，二隨緣行，三無所求行，四稱法行。

怎樣叫做藉教悟宗？達摩所用以指導禪法的楞伽經把宗和教（宗通與說通）分別開來，說：宗通者，謂緣自得勝進相，遠離文字妄想，趣無漏界自覺地自相，遠離一切虛妄覺想，降伏一切外道邪魔，緣自覺趣，光明輝發：是名宗通相。云何說通相？謂說九部種種教法，離異不異有無等相，以巧方便，隨順衆生，如應說法，令得渡脫：是名說通相。（楞伽阿跋多羅寶經卷三）

這便是說：教義是達到修證的手段。楞伽以爲這個手段決不是第一義。楞伽說：說第一義言語者，是生滅法，念念不住，因緣和合，有言語生。因緣和合者，彼不能了第一義。何以故？以無自相他相故。是故言語不能了第一義。（入楞伽經卷三）

所以達摩雖說藉教悟宗，却又說：「堅住不移，更不隨於文義。」所以他不譯經，不說教，不與貴族帝王相契合。到後來連他的事蹟年齡都沒有正確傳聞。禪宗二祖慧可在東魏靜帝天平年間（五三四年）曾在鄴都振其玄風，但事蹟也一樣不明。三祖僧燦適當隋初佛教初興時候，仍不顯達。四祖道信在隋代佛教極大時期，同樣沉寂。五祖弘忍身當唐初，門徒七百，神秀爲其上座。他們盛起來了，他們的學風也變了。

二，禪宗的變化

六九五年（武后天冊萬歲元年）玄奘窺基已相繼逝。華嚴宗的法藏與嵩嶽惠安禪師及神秀並受召入禁中。（佛祖歷代通載十五）神秀入都，肩輿上殿，武后親加跪禮；京邑士庶競至禮謁，望塵拜伏，日有萬計。中宗即位（七〇六年）尤加寵重；中書令張說執弟子禮。（宋高僧傳卷八）其門徒義福於開元初炫赫東都，受大智禪師謚號。（死於七三二年。）普寂於秀死後，受詔代統僧衆，受大慧禪師謚號。（死於七三九年。）神秀學風已受漸教的影響。普寂更大變宗旨。宋高僧傳說（卷九）：「神秀禪門之傑，雖有禪行，得帝王重之，無有加者，而未嘗聚徒開法也。洎乎普寂，始於都城傳教二十餘載，人皆仰之。」聚徒傳教，已與「藉教悟宗」的宗旨相背了。他的門人一行，開元年間（死於開元十五年即七二七年）最有高名。他習律，善陰陽讖緯，長於算術，撰大衍曆五十二卷，學陀羅尼祕印於金剛智，與善無畏共譯毗盧舍那佛經，製水運渾天黃道儀。他竟是說通的全才兼方術之士了。（註）

三、佛教改革運動的起因

寺廟的財產制度及僧衆的身分制度，使佛教思想益趨於煩瑣，文字益趨於艱深，主者益趨於貪穢，禪行益趨於衰微。開元天寶以後，士族衰落。寺廟愈成為富戶的避稅之藪，平民的搜括之具，引起貧民甚深的憤恨。七一二年（玄宗先天元年，其次年改開元）有行化京兆的封干（或作豐干），本居天台山國清寺，「樂獨舂穀，役同城旦，應副齋炊。」國清寺僧廚中有二苦行，即寒山子與拾得，「多於僧廚執爨，」與封干同時。他們對於當代的沙門貴

（註）一行長於圍棋，唐人小說常稱道之。佛祖通載卷十五之末記一行演歷之事。

族與煩瑣學風，下無情的攻擊。他們以貧苦顛狂的行徑自適。（宋高僧傳十九）寒山子指斥當時的世俗富貴人家的生活道：

多少般數人，百計求名利。心貪覓榮華，經營圖富貴。心未片時歇，奔突如煙氣。家眷實團圓，一呼百諾至。不過七十年，冰銷瓦解置。死了萬事休，誰人承後嗣？水浸泥彈丸，方知無意智。

城北仲家翁，渠家多酒肉。仲翁婦死時，弔客滿堂屋。仲翁自身亡，能無一人哭。喫他盃臠者，何太冷心腹？

常聞國大臣，朱紫簪纓祿。富貴百千般，貪榮不知辱。奴馬滿宅舍，金銀盈帑屋。癡福暫時扶，埋頭作地獄。忽死萬事休，男女當頭哭。不知有禍殃，前路何疾速。家破冷颼颼，食無一粒粟。冷餓苦淒淒，良由不覺觸。

他咒駡豪富以佛事求福，說道：

我見凡愚人，多畜資財穀。飲酒食生命，爲言我富足。莫知地獄深，唯求上天福。罪業如毗富，豈得免災毒？財主忽然死，爭共當頭哭。供僧讀文疏，空是鬼神祿。福田一個無，虛設一羣禿。

擇佛燒好香，揀僧歸供養。羅漢門前乞，趁却閑和尚。不悟無爲人，從來無相狀。封疏請名僧，䞋錢兩三樣。雲光好法師，安角在頭上。汝無平等心，聖賢俱不降。凡聖皆混然，勸君休取相。我法妙難思，天龍盡回向。

他當然也指斥那受供養的貴族和尙。他說：

語你出家輩，何名爲出家？奢華求養活，繼綴族姓家。美舌甜脣觜，諂曲心鉤加。終日禮道場，持經置功課。鑪燒神佛香，打鐘高聲和。六時學客舂，晝夜不得臥。祇爲愛錢財，心中不脫灑。見他高道人，却嫌誹謗罵。驢屎比麝香，善哉佛陀耶！

又見出家兒，有力及無力。上上高節者，鬼神欽道德。君王分輦坐，諸侯拜迎逆。堪爲世福田，世人須保惜。下下低愚者，詐見多求覓。濁濫卽可知，愚癡愛財色。著却福田衣，種田討衣食。作債稅牛犂，爲事不忠直。朝朝作弊惡，往往痛臀脊。不解善思量，地獄苦無極。一朝著病纏，三年臥床席。亦有眞佛性，翻作無明賊。南無佛陀耶，遠遠求彌勒。

相傳拾得在莊頭牧牛，直斥說戒的老宿與受戒的僧衆如牛聚頭。律師指責他道：「下人風狂，破於說戒。」他答道：「無嗔卽是戒，心淨卽出家。我性與汝合，一切法無差。」他指斥出家人的詩道：

出家要淸閑，淸閑卽爲貴。如何塵外人，却入塵埃裏？一向迷本心，終朝役名利。名利得到身，形容已顦顇。況復不遂者，虛用平生志？可憐無事人，未能笑得爾。

佛捨尊榮樂，爲愍諸癡子。早願悟無生，辦集無上事。後來出家者，多緣無業次。不能得衣食，頭鑽入於寺。

我勸出家輩，須知教法深。專心求出離，輒莫染貪淫。大有俗中士，知非不愛金。故知君

子志，任運聽浮沉。（以上俱錄三隱集，四部叢刊本）

由貧士貧僧對當時寺廟和沙門貴族的抗議，可以知道斂財、放債、收租、役奴的宗教組織，已使道俗怨恨及譏嫌了。

四、慧能與神會

弘忍的門徒，神秀北上洛陽長安，慧能則留在嶺南。惠安及神秀曾推薦慧能於宮廷，慧能辭不奉詔。他對使者說：「吾形不揚，北土之人，見斯短陋，或不重法。」（依宋高僧傳八）他原是南海貧家子，負薪荷擔於市肆間，聞金剛經，乃從弘忍，在廚舂米。他不識字，他卻了解佛的理論。他說：「諸佛理論，若取文字，非佛意也。」他從學弘忍，忍死後，他隱於四會懷集之間，就南海法性寺削髮受戒。他死於先天元年即七一二年。（宋僧傳謂爲先天二年。）

當神秀弟子普寂正統禪門僧衆的時候，慧能的弟子神會在滑臺大雲寺演說南宗歷史（七三四年）。他指出弘忍的「法信」衣鉢本傳慧能。他說神秀在日不敢自稱第六代。他責備普寂自稱第七代之妄。他又於洛陽大行禪法。宋高僧傳（卷八）說：「先是兩京之間，皆宗神秀，若不淰之魚鮪附沼龍也。會明心六祖之風，蕩其漸修之道矣。南北二宗時始判焉。致普寂之門盈而後虛。」

天寶中，普寂之徒御史盧弈奏會聚徒，疑萌不利。他被貶弋陽，又徙荊州。原來他所標宗旨是平等主義的頓悟成佛說。他說：

衆生見性成佛道。

他以「布衣頓登九五」比喻衆生頓悟成佛。他說：

世間有不思議，出世間亦有不思議。世間不思議者，若有布衣頓登九五，卽是世間不思議。出世間不思議者，十信初發心，一念相應便成正覺。於理相應，有何可怪？此明頓悟不思議。

他又以「布衣頓登台輔」比喩。他說：

如周太公傅說皆版築釣徒，（簡）在帝心，起自疋夫，位頓登台輔，豈不是世間不思議事？出世不思議者，衆生心中具貪愛無明宛然者，遇眞善知識，一念相應，便成正覺，豈不是出世間不思議事？（俱依胡適神會和尙遺集，下同）

這番理論，由沙門貴族及世俗貴族看來，都要大吃一驚。世俗貴族方操持選舉，尊崇族望，那許布衣頓登台輔？沙門貴族方享受供養，玩弄文辭，那許衆生頓成佛道？又那許貧僧貧士頓悟成佛？

天寶十四載，安祿山以漁陽游牧民軍西行，連陷兩京。寺廟及其所依附的士族達官皆歸沒落。肅宗卽位軍中，軍餉無着。右僕射裴冕定策，出賣度牒。神會以九十高年入洛陽廢墟，以苫蓋作院，中築方壇，推銷度牒萬餘紙。（佛祖歷代通載十七）郭子儀收復兩京，士卒賴回紇，軍費賴神會。肅宗爲他築禪宇於荷澤寺中，並勅立慧能爲禪宗六祖，「使秀之門寂寞矣。」（宋僧傳八）

五、自然與無爲

慧能的宗旨見於神會派所造的六祖壇經。他說：

何期自性，本自清淨。何期自性，本不生滅。何期自性，本自具足。何期自性，本無動搖。何期自性，能生萬法。

他指出卽心卽佛的道理。他說：

菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛。

他指出：『凡夫卽佛，煩惱卽菩提。前念迷卽凡夫，後念悟卽佛。前念著境卽煩惱，後念離境卽菩提。』他指出戒定慧都是自性，不假外求。他說：

一戒香：卽自心中無非無惡，無嫉妒，無貪嗔，無刼害，名戒香。二定香：卽覩諸善惡境相，自心不亂，名定香。三慧香：自心無礙，常以智慧觀照自性，不造諸惡；雖修衆善，心不執著，敬上念下，矜恤孤貧，名慧香。

這個宗旨，神會給以自然主義的解釋。神會答馬擇道：

僧立因緣，不立自然者，僧之愚過。道士惟立自然，不立因緣者，道士之愚過。（胡校全集）

他答王維問，說道：

無明與佛性俱是自然而生。無明依佛性，佛性依無明，兩相依，有則一時有。覺了卽佛性，不覺了者卽無明。

自然而生的佛性，不待修習便可證成。他說：

> 修習卽是有爲諸法。
> 生滅本無，何假修習？

慧能門下懷讓有門徒名道一，姓馬，人稱馬祖。（七四〇年間遇懷讓，於七八八年死石門山。）他是禪機派的大宗師。他說：

> 僧問：「如何修道？」曰：「道不屬修。若言修得，修成還壞，卽同聲聞。若言不修，卽同凡夫。……自性本來具足，但於善惡事中不滯，喚作修道人。」（馬祖道一禪師廣語）

又說：

> 夫求法者應無所求。心外無別佛，佛外別無心。不取善，不捨惡。淨穢兩邊俱不依怙。（景德傳燈錄卷六）

武宗滅佛。宣宗（八四七至八五九年）時佛教復興。百丈門下溈山靈祐行化此時。（死於八五三年。）他上堂示衆，明白指出無爲無事。他說：

> 夫道人之心，質直無僞，無背無面，無詐僞心。一切時中，視聽尋常，更無委曲，亦不閉眼塞耳。但情不附物卽得。……譬如秋水澄停，淸淨無爲，澹泞無礙，喚他作道人，亦名無事之人。（傳燈錄卷九）

他同門之黃蘗希運也標出無爲宗旨。他說：

> 念念無相，念念無爲，卽是佛。若欲得成佛，一切佛法總不用學，唯學無求無著。無求卽

心不生，無着即心不滅。不生不滅即是佛。（傳法心要）

六、寺制與戒律的改革

馬祖門下有著名的百丈懷海（七四八至八一四年）。他改革寺院制度及戒律。景德傳燈錄（卷六）記道：

> 百丈大智禪師以禪宗肇自少室，至曹谿以來，多居律寺，雖別院，然於說法住持，未合規度。乃曰：「祖之道欲誕布化，元冀來際不泯者，豈當與諸部阿笈摩教（小乘教）爲隨行耶？」或曰：「瑜伽論瓔珞經是大乘戒律，胡不依隨哉？」師曰：「吾所宗非局大小乘，非異大小乘。當博約折中，設於制範，務其宜也。」

他創意立禪居。稱有道者爲長老。稱居室爲方丈。不立佛殿，只設法堂。學衆無高下，盡入僧中。僧舍設長連牀，施椸架掛搭道具。闔院大衆不分上下常得朝參夕聚。齋粥隨宜，二時均徧。行普請法，上下均力。置十務謂之寮舍，每舍用首領一人管多人事。以維那監視清規的遵守。（此依楊億古清規序。）

他這制度是僧衆平等的制度，把過去身分等級的制度給推翻了。

七、經論與佛祖的呵斥

佛法僧是佛教所謂三寶。百丈既改變僧衆的階級組織爲平等組織，藥山惟儼更不許學衆看經。慧能門下靑原行思傳石頭希遷，與馬祖同時爲湖南大善知識。（馬祖在江西。）惟儼往來兩大師之門。他說：

有一般底只向紙背上記持言語，多被經論惑。我不曾看經論策子。（傳燈錄卷二八）

傳燈錄（十四）載：

師看經。有僧問：「和尚尋常不許人看經，爲什麼卻自看？」師曰：「我只圖遮眼。」曰：「某甲學和尚還得也無？」師曰：「若是汝，牛皮也須看破。」

佛寶的崇拜也被自然主義給毀了。石頭希遷弟子丹霞天然（元和時人，八〇〇年代）在慧林寺，遇天大寒，

師取木佛焚之。人或譏之。師曰：「吾燒取舍利。」人曰：「木頭何有？」師曰：「若爾者何責我乎？」（傳燈錄十四）

這是慎到等「塊不失道」的意思。當時「無情說法」及「狗子有佛性」的話很流行。

希遷之弟子道悟，悟之弟子崇信，信之弟子德山宣鑒，與潙山同時。景德傳燈錄（十五）載他的話道：

僧問：「如何是佛？」師曰：「佛卽是西天老比丘。」

這和儒者說「孔子是山東老破落貴族」一樣是俊爽的話。他還要進一步。聯燈會要（二十）載他的話道：

這裏佛亦無，祖亦無，達摩是老臊胡。十地菩薩是擔屎漢，等妙二覺是破戒凡夫。菩提涅槃是繫驢橛，十二分教是鬼神簿，拭瘡疣紙。四果三賢，初心十地是守古塚鬼，自救得也無？佛是老胡屎橛。

黃蘗系統有雲門文偃（南漢中宗後漢高祖時人，九四九年死），也是依據「佛卽衆生，衆生卽佛」的道理，否定佛寶的盲目崇拜的。他說：

世尊初生下，一手指天，一手指地，周行七步，目顧四方，云：「天上天下惟我獨尊。」我當時若見，一棒打殺與狗子吃，却圖天下太平。（古尊宿語錄十八載有他的傳。）

八、語言形式的改革

當鳩摩羅什譯經沒有遍行以前，佛教思想大抵以老莊的語句及駢儷的文字宣達。例如慧遠答羅什偈，就是一首好遊仙詩：

本端竟何，？起滅有無際。一微涉動境，成此頹山勢。惑相更相乘，觸理自生滯。因緣雖無主，開途非一世。時無悟宗匠，誰將握玄契？末問尙悠悠，相與期暮歲。

羅什譯經文字便自不同。卽引他致慧遠的偈作例：

既已捨染樂，心得善攝不？若得不馳散，深入實相不？畢竟空相中，其心無所樂。若悅禪智慧，是法性無照。虛誑等無實，亦非停心處。仁者所得法，幸願示其要。（高僧傳卷六）

到了玄奘譯經，文字艱深與名相煩瑣俱進。卽以成唯識論總破法執一節爲例：

大等諸法多事成故，如軍林等，應假非實。如何可說現量得耶？

這包含宗因喻三段論法。四大等諸種種法應當是假法不是實法（宗），多事合成故（因），譬如軍隊森林等（喻）。立論方法已夠煩難，況且文中減字很多，遂不易解。卽依吳西冷的文釋，添字如左：

大等諸法，多事合成故，猶如軍兵叢林等，多人多樹合成，應是假法非實，分析則無故。如何可說現量所得耶？（卷一之十二頁）

經論文字難懂，而流傳民間的變文（註）又是宗教宣傳文字，以說故事的方法傳播佛教的神蹟的，並不直指教義或宗旨。

慧能以下的禪宗竟用平民的言語來說宗旨。他們的語錄體，影響宋明學者，是人人知道的。例如：

慧藏師問西堂：「汝還解捉得虛空麼？」西堂云：「捉得。」師云：「作麼生捉？」堂以手撮空。師云：「作麼生恁麼捉虛空？」堂却問：「師兄作麼生捉？」師把西堂鼻孔拽。師云：「直須恁麼捉虛空。」（燈錄卷六所載，二人皆馬祖徒。）

又如溈仰的話：

仰山問：「如何是西來意？」師（溈山）云：「大好燈籠。」仰山云：「莫只這麼便是麼？」師云：「這個是什麼？」仰山云：「大好燈籠。」師云：「果然不識。」（燈錄卷九）

九、唐末禪宗的熾盛

宋葉適說：「考自懿僖以後（八六〇年以後），人才日削。至於五代，謂之空國無人可也。雖其變亂在黃巢等，然吾觀浮屠中乃有雲門、臨濟、德山、趙州數十輩人，卓然超世。然後知其散亡橫潰又有在此者也。賢能之無有，尙何怪哉？」（石林避暑錄話）這種自然主

（註）鄭振鐸中國文學史第二冊五八七頁以下說燉煌寫本變文，並有例。

義隱逸宗派，是會昌滅佛和五代喪亂所不能撲滅的。唐代政權的分解，本是貴族政治的衰落。煩瑣哲學及沙門貴族雖當然相隨崩潰，但平民的平等思想與自然主義當然代興。他們在深山或農村裏自建茅舍，自耕土地，不要莊嚴的寺宇，不要學富的藏書，不拘瑣細的禮儀，不築奢侈的壇場，不鑄偉大的像設，不需華貴的器物，隨處安身立命，隨地教化貧家。他們的平等主義自然哲學發達了，印度式的寺廟組織及其戒律禮儀名相衰落了。

十、念佛法門的廣播

東晉慧遠結白蓮社，是淨土宗的濫觴。北魏有菩提流支授觀無量壽經於曇鸞。鸞作淨土論註，弘揚念佛法門。隋有道綽慕曇鸞而歸淨土。道綽之後有善導，著觀經四帖疏、觀念法門等書。綽之後有慧日，留學五印度，遍訪淨土名師，歷七十餘國，以開元七年（七一九年）回國，受慈愍三藏之號。

禪門兼修淨土的，有五祖弘忍門人宣什，創南山念佛禪。牛頭山四世法持爲念佛行者。但禪宗主張不向外求，主張「緣自覺趣，光明輝發」（楞伽之語）。所以唐代禪宗不主念佛。憲宗時居士龐蘊說：「趣空妙德現，無念是清涼。此即彌陀土，何處覓西方？」可見禪門要以自力解脫，不恃「他力」。

慧遠的禪法是分爲幾個階級的漸修方法，但中唐以後的念佛法門最爲簡易，最是平等，只要一心不亂，便說是十念可以往生。此法門在不出家的民衆中易於流播。大歷間（七六六年至七七九年）有法照弘通念佛法門，嘗於并州開五會念佛。約八〇〇年代，有承遠在衡

山設教，從化者萬計。與承遠同時有少康在新定乞錢誘小兒念佛，念佛一聲，卽與一錢。如是年餘，凡男女少長見康者皆云「阿彌陀佛」。他遂於烏龍山建淨土道場，所化三千餘人。（均見淨土聖賢錄卷三）

修淨業的僧衆，多有苦行。如承遠食土泥、負薪。善道反對役使出家人以爲罪。知元以受賜過奢爲孽（宣宗時）。可止乞食養母（可止後周廣順元年死）。

十一、有閑階級的禪淨

如上所述，禪淨在唐代有平民的自然平等主義的意義，所以唐代參禪習淨的貴族達官不多。祇有那作詩力求民衆化的白居易師事馬祖門人如滿，晚年參禪習淨業。（八四七年大中元年死。）但是他所領悟的禪，乃是有閑階級的自然主義。他貶江州時，作對酒詩云：

若不坐禪銷妄想，卽須行醉放狂歌，不然秋月春風夜，爭那閑思往事何？（長慶集前集）

這所謂禪乃是斬斷閑思往事的慧劍。他罷河南太守再受賓客分司後，作詠懷詩云：

我知世無幻，了無干世意。世知我無堪，亦無責我事。由茲兩相忘，因得長自遂。自遂意如何？閑官在閑地。

閑吟詩寫得更是透澈：

貧窮汲汲求衣食，富貴營營役心力。人生不富卽貧窮，光陰易過閑難得。我今幸在貧富間，雖在朝廷不入山。看雪尋花翫風月，洛陽城裏七年閑。

他由閑而悟禪。三適詩云：

褐綾袍厚煖，臥蓋行坐披。紫氈履寬穩，蹇步頗相宜。足適已忘履，身適已忘衣。况我心又適，兼忘是與非？三適合爲一，怡怡復熙熙。禪那不動處，渾沌未鑿時。此固不可說，爲君強言之。（以上後集）

平民僧衆的自然哲學漸次上升。宋代士大夫參禪的多了。苦行的禪門宗旨變成了士大夫的有閑哲學。這是後話，表過不提。

第四款　道教的競爭

（一）崇玄館及老子廟

唐代帝王崇尚老子。武德三年（六二〇年）立老子廟於羊角山。高宗尊老子爲「太上玄元皇帝」。玄宗開元二十九年（七四一年）於玄元皇帝廟置崇玄博士一員，令學生習道德經。次年（天寶元年）中書門下奏兩京及諸郡崇玄館學生合習道德、南華、通玄、冲虛四經，改庚桑子爲洞靈眞經。崇玄館屬祠部。是年又勅：其在京玄元宮改爲太淸宮；東都改爲太微宮；天下諸郡改爲紫極宮。大約各地有老子廟便設崇玄館。

唐代入道者與僧同樣免租庸調。裴冕以度牒籌軍費，史稱他「度凡僧道士，以儲積爲務」（舊唐書卷一一三）。李叔明上書請沙汰僧尼，並及於道士。

（二）道統及仙話

依雲笈七籤所說，經教的傳授是這樣的：——陶宏景授王遠知，常隋代，受命入都，居

王清玄壇。至此道經大備。王授潘師正，當唐高宗時代，受詔居奉天宮，死諡體玄先生（永淳元年）。潘授司馬承禎，睿宗時曾受詔入宮。司馬授弘孝威（避諱改姓李），開元末受玄靜之號。（卷五）這是南派自稱的系統。北方則以北魏武帝時的寇謙之，雲笈七籤稱「於今（宋）北方猶行其道者多焉。」（卷一百一十）

唐玄宗時代，孫思邈、羅公遠、邢和璞等，及翟天師、張果老，都是這時有名的道士。（段成式酉陽雜俎玉格篇載奇蹟頗多。）肅宗時代，白衣山人宰相李泌輔佐於喪亂之中。晚年以方士王璵爲宰相，分遣淫亂的女巫騷擾地方，受贓以數十萬計。（舊唐書卷一三〇）此後帝王大抵兼信道士神仙之術。武宗信趙歸眞的話竟破佛教。

（三）道佛的爭論

自七世紀至八世紀前半，僧道受詔在宮廷辯論多次。則天皇帝以女主專政，曾對李氏奉爲遠祖的老君的地位，加以抑制。玄宗卽位以後，佛教正到達全盛時期，道教除了祕術丹藥見用於帝王貴族外，難與抗衡。直到八四五年，武宗與李德裕決計破佛。但這時佛教已經變化，深入民間了。

一、法琳與李仲卿之爭論

武德七年（六二四年）佛道儒三教爭論激烈。沙門惠乘與道士劉進喜在國學御前面爭道佛先後問題。道士李仲卿立十異九迷之論反佛，法琳著辯正論立十喩九箴答辯他。這個爭論大抵是繼續南北朝時代立言的。以要言之，可分四點。（廣弘明集十三）

(甲)生滅論

這是哲學的爭論。道教主長生，佛教主無生。李仲卿說：

老君垂訓，開不生不滅之長生。釋迦設教，示不滅不生之永滅。——夫等無生滅，其理則均。導世引凡，不無差異。但生者物之所欣，滅者物之所惡。然則生道難得，必俟修功；滅法易求，詎勞稟學？

法琳駁道：

老子云：「有大患莫若有身。使吾無生，吾有何患？」老子既患有身，欲求無惱；未免頭白，與世不殊。若言長生，何因早死？——抑復明其淺深：至如保弱守雌之文，虛心實腹之論，審浮生之有量，嗟智水之無涯。語大則局在域中，陶鈞則不出性分：蓋其志也。豈與夫大覺美氣與氤氳共和，神軀同太虛比固？

(乙)夷夏論

此可分三點爭論。其一是中土西土之爭。李以為釋迦「降迹西戎」，老君「出茲東夏」。琳以為中天竺在天地正中，而中國「本自居東」。其二是禮儀之爭。李以為釋迦的禮儀是外國的，「豈可獯鬻之小匠，疋我天王之大師？」琳以為老君是俗世小官，佛是聖主，「服貌威儀，豈同凡制？」其三是語言文字之爭。李以為華夷言語不同，佛經故意把許多名辭不從意譯。如釋迦牟尼意是「能儒」，位卑周孔；阿耨多羅三藐三菩提即無上正眞之道。佛經欲立異鳴高，故不意譯。琳以為無上正眞之道是道教竊自佛教而後有的觀念。釋迦之義不限

於「能仁」，故存不譯。琳更指斥道教說：

失門玉柱之讖，陽父陰母之謠。（黃書云：「開命門，抱眞人。三五七九，天羅地網，開朱門，進玉柱。陽思陰母白如玉，陰思陽父手摩足。」這是房中術的話頭。）號馬屎爲靈薪，呼口唾爲玉液。叩齒爲天鼓，咽唾爲醴泉。事鄙而怯彰，辭穢而難顯。猶鑑鳳以容德希覩（所以三寶不翻譯），鼢鼠以醜懼潛形（所以道經故立奇語）。

（丙）先後論

這也可分爲三點：其一，李以爲老君生於周文之時，佛生於莊王之時，故老先佛後。琳以爲佛生於莊王之前，老在桓王以後，故佛先老後。其二是化胡之爭。李引袁宏後漢紀說：「老子入胡，分身作佛。」並引化胡經，以爲證明。琳以爲「此聖彼聖，殊方類於比肩；前佛後佛，異世同於繼踵。」老子一人豈能化儒又化佛？其三是造經之爭。李以爲佛經老子所作。琳以爲道經是模仿佛經的。

（丁）倫常論

李以爲：

老君作範，惟孝惟慈；救世度人，極慈極愛。所以治國治家，常然楷式。釋教棄義棄親，不仁不孝。用斯範世，何能生善？

又說：

夫禮義，成德之妙訓；忠孝，立身之行本。未見臣民失禮，其國可存；子孫不孝，而家可

立。

又說：

夫國以民爲本，本固則邦寧，是以賜及育子之門，恩流孕婦之室。故子孫享祀，世載不斷；雖至孝毀躬，不令絕嗣。故得國家富強，天下昌盛。未聞人民凋盡，家國可存。今佛教即不妻不娶，名爲奉法，惟事早逝，號得涅槃。旣闕長生之方，又無不死之術。斯一世之中，家國空矣。俗人雖欲求福，不知形命已殞；競慕家安，豈覺宗祀久滅？可謂畏死而服苟吻，懼溺而赴長河。

又說：

且天皇地皇之世，無佛而祚延。後趙後魏以來，有僧而運促。正由眞僞混雜，禮樂不調。

這可以說是道教對佛教最有力的攻擊。因爲這不是道教對佛教，乃是政治組織與家族制度對佛教的攻擊。

法琳答道：

夫澄神反性，入道之要門；絕情棄俗，登聖之遐本。昔何尙之言：釋氏之化，無所不可。夫行一善則去一惡，去一惡則息一刑。一刑息於家，則萬刑息於國。故知五戒十善，爲正治之本矣。

這是佛徒對政治的妥協論。但他們對道教却不妥協。法琳說，道教才是穢亂家族的。他說：

黃書云：男女有和合之法。三五七九有交接道。其道眞決，在於丹田。丹田，玉門也。唯

以禁祕爲急，不許泄於道路。又云：女兒未嫁者，十四以上，有決明之道。故注五千文云：「道可道者，謂朝食美也。非常道者，謂暮成屎也。兩者同出而異名，謂人根出溺，又出精也。」汝法如是穢亂生民。若勸百姓依汝法行，則不孝不恭，世出豺狼之種；無禮無義，家生梟獍之兒，明矣。

由如上的爭論，我們可以見到道教在唐代的教義及方術的一斑。我們又可以知道後來儒家對佛教的抗議，與道教所提的抗議是一樣的。

二、傅奕與李師政等之爭論

武德年間，傅奕屢次上疏請廢佛教。奕長於天文曆數，注老子，主張裸葬，自爲墓誌曰：「傅奕青山白雲人也。」他是黃老家，兼崇孔子。他臨終誡子說：「老莊玄一之篇，周孔六經之說，是爲名教，汝宜習之。」（舊唐書卷七九）他反對佛教的主要理由是反對僧徒出家逃稅，誑衆斂財，崇拜胡像。現在簡單敍述於左：

（甲）夷夏之爭

傅奕武德四年表說：

自漢明夜寢，金人入夢；傅毅對語，辨曰「胡神」。後漢中原，未之有信。魏晉夷虜，信者一分。窄融託佛齋而起逆，逃竄江東。呂光假征胡而叛君，峙立西土。降斯以後，妖胡滋盛，太半雜華。搢紳門裏，翻受禿丁邪戒；儒士學中，倒說妖胡浪語。曲類蛙歌，聽之喪本；臭同鮑肆，過者失香。（廣弘明集十一）

李師政以李斯諫逐客書的口氣，援引唐代國際貿易的商品流通的現象，答覆此點道：

夫絕羣之駿，非唯中邑之產；曠世之珍，不必諸華之物。漢求西域之名馬，魏收南海之明珠。貢犀象之牙角，採翡翠之毛羽。物生遠域，尚於此而爲珍；道出遐方，獨奈何而可棄？（廣弘明集十四）

（乙）破家破國之爭

傅奕因襲三破論而斥佛教說：

海內勤王者少，樂私者多。外事胡佛，內生邪見，剪剃髮膚，變換衣服。出臣子之門，入僧尼之戶。立謁王庭（即不敬王者），坐看膝下（即不拜父母）。不忠不孝，聚給連房。且佛在西域，言妖路遠，統論其教，虛多實少。捨親逐財，畏壯慢老；重富強而輕貧弱，愛少美而賤耆年。以幻惑而作藝能，以矯誑而爲宗旨。然佛爲一姓之家鬼也。作鬼不兼他族，豈可催驅生漢，供給死胡？賤此明珠，貴彼魚目？違離嚴父而敬他人，何有跪十個泥胡而爲卿相，置一盆殘飯得作帝王？滑稽大言，不及旃孟；奢侈造作，罪深桀紂。入家破家，入國破國者也。（廣弘明集十一法琳文所引）

由尊祖的家族教看來，捨父母去拜別家的死鬼，本是怪事。傅奕這話很有意味。法琳答道：

夫出家者，內辭親愛，外捨官榮；志求無上菩提，願出生死苦海。所以棄朝宗之服，披福田之衣；行道以報四恩，立德以資三有。此其大要也。

（丙）耗財逃稅之爭

傅弈武德七年疏本范縝的意思而斥佛教說：

不忠不孝，削髮而揖君親；遊手遊食，易服以逃租稅。演其妖書，述其邪法。僞啓三途，謬張六道。恐嚇愚夫，詐欺庸品。凡百黎庶，通識者稀，不察根源，信其矯詐。乃追既往之罪，虛規將來之福：布施一錢，希萬倍之報；持齋一日，冀百日之糧。（舊唐書卷七九）

法琳答道：「龕塔堂殿皆是先代經營，房宇門廊都由信心起造。或爲存歿二親及經生七世求將來勝報，種現在福田。咸出彼好心，非佛僧課立。」至於僧衆不力農納稅的指斥，明槩以分業的道理來答覆。他說：

今者衆僧亦各有業。論其內，以慈忍推心，卽是士之仁義。語其外，權巧化物，卽是工之伎能。談其行，以施報相酬，卽是商之市井。語其道，自他兼濟，卽是農之力田。故善政者驟雨隨車，飛蝗避境，隴麥雙穗，成禾九穗。蓋由善政之功，匪唯勤農之力者矣。（明槩決對傅弈廢佛僧表，廣弘明集十二）

（丁）聚族作亂之爭

傅弈疏云：

昔褒姒一女妖惑幽王，尚致亡國。況天下僧尼數盈十萬，剪刻繒綵，裝束泥人，而爲厭勝，迷惑萬姓者乎？（舊唐書七九）

又說：

寺饒僧衆，妖孽必作。如後趙沙門張光、後燕沙門法長、南涼道密、魏孝文時法秀、太和時惠仰等，皆作亂者。（廣弘明集十一）

李師政答道：「若以昔有反僧而廢今之法衆，豈得以古有叛臣而棄今之名士，譬有逆兒而棄己之順子？」法琳則以道教的叛逆事件反攻。他指出張魯與張角等「集合部衆，並戴黃巾，披道士之服，數十萬人，賊害天下。」他又指出：

南鄭反漢而蜀亡（出魏書）。孫恩習仙而敗晉（出晉書）。道育醮祭，因而禍宋（出宋書）。于吉行禁，殆以危吳（出吳書）。公旗學仙而誅家（出華陽國志）。陳瑞習道而滅族（事在晉陽秋）。吳魏已下，晉宋以來，道俗爲妖，數亦不少，何以獨引衆僧，不論儒道二教？

（戊）佛與治亂之爭．

傅奕以爲「帝王無佛則國治年長，有佛則政虐祚短。」李師政答道：「佛之爲道，慈悲喜捨。齊萬物而等怨親，與安樂而救危苦。」法琳則指出歷史上無佛而政虐祚短的事實。明槩則歷數道教亂政的事實道：

（張角以後）晉武帝咸甯二年，道士陳瑞以左道惑衆，徒附數千，積有歲月，爲益州刺史王濬誅滅。又晉文帝太和元年，彭城道士盧悚自號大道祭酒，以邪術惑衆，聚合徒黨，尋並誅斬。又梁武帝大同五年，道士袁於妖言惑衆，尋被戮滅。至隋開皇十年，綿州昌隆縣道士蒲童與左童二人在崩瀆館自稱得聖，誑惑人民。重牀至屋，卻坐其上，云十五童女方

> 壇受法。令女登床，以幕圍繞，遂便姦匿。如此經月，所姦女出數百人。後事發覺，因遂逃亡。又開皇十八年，益州道士韓朗、綿州道士黃儒林扇惑蜀王，令興惡逆，被問伏罪，出市被刑。今大唐革命，妖惑尙興。武德三年，綿州昌隆縣民李望先事黃老，復作妖邪。大業季年，有道士蒲子眞微開道術，被送東京。……左道亂政，世有其人。

這些例把當時道教的活動指得很淸楚了。但是佛教何嘗沒有妖妄的事？傅奕表云：

> 廣置伽藍，壯麗非一。勞役工匠，獨坐泥胡，擅華夏之洪鐘，集蕃僧之僞衆；動淳民之耳目，索營私之貨賄。女工羅綺，剪作淫祀之旛；巧匠金銀，散雕舍利之像。秔粱麵米，橫設僧尼之會；香油臘燭，枉照胡神之堂。剝削民財，割截國貯。朝廷貴臣，曾不一悟，良可痛哉？（武德四年表）

傅奕那知道朝廷貴臣並不是「不悟」纔去剝削民財，莊嚴佛寺。他們是悟了纔這樣做的。他們悟了這樣乃可以欺誑民衆纔這樣做的。

三、道佛先後之爭

貞觀十一年（六三七年），太宗下詔以爲自佛教入中國後，「始波湧於閭里，終風靡於朝廷。遂使殊俗之典，鬱爲衆妙之先，諸華之教，翻居一乘之後。流遯忘返，於茲累代。今鼎祚克昌，既憑上德之慶；天下大定，亦賴無爲之功。宜有解張，闡茲玄化。」這便是說，唐是老君的後裔，不可讓外國的佛教居道教之先。所以詔說：「自今已後，齋供行立，至於稱謂，道士女冠，可在僧尼之前。」

當時佛徒上表力爭的很多，以靑年沙門智實爲最激烈。他立意很新穎。他說老君是應尊的，但是道教並不是老君的信徒。他說：

今之道士，不遵其（老君）法。所著冠服並是黃巾之餘，本非老君之裔。行三張（張衡、張魯、張陵）之穢術，棄五千之妙門。從漢魏以來，常以鬼道化於浮俗。妄託老君之後，實是左道之苗。若位在僧之上，誠恐眞僞同流，有損國化。（廣弘明集二五）

帝不聽。武后專政，因抑李氏，遂抑老君及其信徒，令居僧尼之後。玄宗即位，乃詔道士與僧尼平行並進，不分先後，後遂成例。（佛祖歷代通載十五所說）

四、敬禮王者之爭

這本是政教之爭，但隋唐時代，道士敬禮帝王，僧尼堅持不恭，便成了道佛爭鬥的一面了。

隋煬帝大業三年下律令格式令云：「諸僧道士等有所啓請者，並須先致敬然後陳理。」道士見帝，「連拜不已。」僧衆終竟沒有拜。唐高宗龍朔二年勅「道士女冠僧尼於君皇后及皇太子其父母所致拜，或恐爽其恆情，」付有司詳議。大臣議論名有不同。高宗竟許沙門道士不拜。（廣弘明集卷二五）當時沙門抗表及致書當道力爭的，有威秀、道宣、崇拔、彥琮等。

五、化胡經之爭

中宗總章元年（六六八年）詔僧道辯明老子化胡經眞僞。釋法明問道流云：「老子化胡

成佛，老子爲作漢語化？爲作胡語化！若漢語化胡，胡卽不解。若胡語化，此經到此土便須翻譯。未審此經是何年月何朝代何人誦胡語，何人筆受？』道士答不出來。帝詔廢僞經，並毀道觀所畫老子化胡變相。道士桓道彥等上表力爭。帝不聽。（宋高僧傳十七法明傳所記）

六、僞經之爭

當時道士大造道經，襲取佛經的名相，如三乘、六道、五蔭、十二入、十八界、三十七品、大小法門等。他們改長安經爲太上靈寶元陽經；改其餘佛經爲勝牟尼經或太平經等。（佛祖歷代通載十五）段成式所說也可以看到道經抄佛經的痕迹：

道列三界諸天，數與釋氏同，但名別耳。三界外曰四人境，謂常融、玉隆、梵度、賈奕四天也。四人天外曰三清，謂大赤、禹餘、清微也。三清上曰大羅。又有九天波利等九名。三十六獄，流沙赤等號，溟泠獄，北岳獄也。又[illegible]十四獄，有九平、元正、女眞、河北等號。人犯五千惡爲五獄鬼，六千惡爲二十八獄獄囚，萬惡乃墮薜荔也。（酉陽雜俎玉格）

作法苑珠林的沙門道世於麟德年間上表辨眞僞，說道：

道家玄籍，唯老子二篇，李聃親闡。（其實也不然。）自餘經制，皆雜凡情。何者？前漢王褒造洞玄經。後漢張陵造靈寶經及章醮等二十四卷。吳葛孝先造上清經。晉世王浮造化胡經。又鮑靖造三皇經。齊朝陳顯明造六十四眞步虛經。梁陶弘景造太清經及衆醮儀十卷。周武張賓之焦子順馬翼李通挑攬佛經一千餘卷。隋輔惠祥改涅槃經爲長安經。……增加卷目，添足篇章；依傍佛經，改頭換面。或言名山唱出，或云仙洞飛來。（通載十五）

道世主張把僞經焚燒。其實無論那一宗教，經典沒有眞是教主所自作的。孔子删詩書，作春秋，尙且是孟子以後的假託。佛經結集何嘗不是釋迦滅後的事情？

七、會昌滅佛時爭論的消沉

武宗會昌滅法時，教下諸宗已衰，所留下的祇是寺廟財產及腐敗僧衆。當時抗辯的只有知玄法師。他的論旨頗爲拙劣。他賦詩更是拙劣。詩有「鷂背傾危龍背滑，君王且住一千年」的諷刺，把皇帝給鬧翻了。這回爭論比之於初唐沙門議論風生機權萬變的景象，眞有今昔之感。當時希運（黃蘗，死八四九）、靈祐（潙山，死八五三）、宣鑒（德山，死八六五）義玄（臨濟，死八六六），這些禪師或正受禪僧的崇拜，或正在求法行道的當中。他們有沒有反抗呢？試看那常有徒千餘人結廬相從的潙山，他在會昌時代怎樣做呢？佛祖歷代通載（二三）說他：

數十年言佛者，天下以爲稱首。武宗毁寺逐僧，遂空其所。師遽裹首爲民，惟恐出蚩蚩之甿。後湖南觀察使裴公休酷好佛事，値宣宗釋武宗之禁，固請迎而出之，乘之以己輿，親爲其徒列。又議重削其鬚髮，師始不欲，戲其徒曰：「爾以鬚髮爲佛耶？」其徒愈強之，不得已笑而從之。

這在一個有組織的教會的教徒看來，豈不羞死？這若與惠遠抗周武比來，豈不愧死？但是我們要知道宗教改革後的禪宗是散居鄉野山林的自然主義無爲主義者。周隋唐初的組織精神及宣教氣概，都成了歷史的陳迹了。

第三節　禮律的大成

第一款　禮

一、禮典的訂立

隋統一中國後，文帝命太常卿牛弘集南北儀注，定五禮一百三十篇。煬帝在廣陵，聚學者修江都禮集。唐高祖時全用隋禮。太宗時，詔中書令房玄齡秘書監魏徵等禮官學士修改舊禮，定吉禮六十一篇、賓禮四篇、軍禮二十篇、嘉禮四十二篇、凶禮六篇、國恤五篇，共一百三十八篇，分爲一百卷。高宗初，議者以爲貞觀禮節文未盡，又詔太尉長孫無忌，中書令杜正倫、李義府，中書侍郎李有益，黃門侍郎劉祥道，太子賓客許敬宗等重加輯定，勒成一百三十卷，顯慶三年奏上之。這部禮典多「希旨」（註）而「不師古」，儀鳳二年廢之，詔「其五禮依周禮行事」。自後禮司遇事參酌古禮與貞觀顯慶二禮，臨時撰定。開元十年，詔國子司業韋縚爲禮儀使，專掌五禮。十四年，詔學士右散騎常侍徐堅等撰禮制，歷年不就。開元二十年始頒行開元禮一百五十卷。

二、孔祠之寺廟化

（註）李義府許敬宗正勾結武后專政，故所撰禮多希旨。

孔子廟制及祭禮，至唐代始具佛寺的規模。

武德二年，國子立周公孔子廟。貞觀二十一年，令左丘明、卜子夏、公羊高、穀梁赤等二十二座，春秋二仲行釋奠之禮。神龍二年，以鄒魯百戶封隆道公（孔子）。太極元年，令本州修飾孔宣父祠，取側近三十戶供灑掃。

開元八年，以亞聖顏子像立侍孔子並配享。十哲弟子立像而不配享。後改顏子等十哲爲坐像。曾參塑像坐於十哲之次。以前周公像南面，孔子西面；開元二十年，改孔子爲南面，十哲等東西列侍。

秦漢時代，沒有釋奠孔子之禮。魏武使太常行事。晉宋以降，天子親行，從沒有學官主祭的禮儀。貞觀二十一年，始以學官主祭。在國學，國子祭酒爲初獻，司業爲亞獻，國子博士爲終獻。州縣學以刺史或令爲初獻，上佐或丞爲亞獻，博士或主簿爲終獻。學館學生參預祭禮。

於是孔子的像設、寺廟、祭主以及寺戶，都仿佛寺，次第完成。（舊唐書二四）

三、明堂之浮圖化

隋代關於明堂的樣式，爭論不決。唐貞觀五年，又起爭論。禮部尚書劉伯莊議以爲明堂是一座樓，上層祭天。孔穎達則以爲「基上曰堂，樓上曰觀」，旣稱明堂，當然不是樓。本來漢的明堂是「四面無壁，上覆以茅，祭五帝於上座，祀后土於下防」，此依漢書郊祀志可知。孔穎達的主張是較合古制的。

在佛教巍峨壯麗的浮圖到處矗立的時候，四面無壁的茅堂自不能滿足帝王的意。魏徵主張明堂要「上圓下方，複廟重屋」，理由是「備物表誠，飾宮廣敬」。他反對古代的「剪蒿爲柱，葺茅作蓋」。他以爲「隨時立法，因事制宜；自我而作，何必師古？」但諸儒爭議，竟未建築。

永徽二年，有司擬定樣式：堂基三重，方三百尺；下方上圓，下容九室，約方百四十四尺；上圓徑二百一十六尺，高八十一尺。但五室九室，爭議不定，又致停頓。則天專政，垂拱三年建築，四年成功。凡高二百九十四尺，東西南北各三百尺。有三層：下層方，象四時；中層圓，象十二辰；上層亦圓，法二十四氣。其名號爲萬象神宮。證聖元年，此宮被焚。旋又依舊制重造，萬歲二年成，號爲通天宮。這是一座浮圖，名實俱與明堂沒有關係了。

開元五年，儒臣以爲武氏所造明堂與舊制不合，主張依「蒿柱茅簷之規」，但仍不捨「上圓下方之制」。二十五年，乃拆通天宮上層，卑於舊制九十五尺，小於舊制圓五尺，稱乾元殿。

四、祖廟之仙曹化

關於祖廟，在唐代有五廟七廟之爭，親盡遷否之爭，弟兄座次之爭。但其受佛寺的影響的制度，要算是功臣配享了。舊唐書禮儀志說：

舊儀：高祖之廟則開府儀同三司淮安王神通，禮部尚書河間王孝恭，陝東道大行臺右僕射鄖國公殷開山，吏部尚書渝國公劉政會配饗。太宗之廟則司空梁國公房玄齡，尚書右僕射

萊國公杜如晦，尙書左僕射申國公高士廉配享。高宗、中宗、容宗等廟各有大臣配享。這與「神不歆非族」的原則是不合的。但佛寺偶像有侍立的諸菩薩，道觀偶像有並列的二眞人，孔廟有侍坐的亞聖顏子及十哲，所以祠廟也有配享的房玄齡杜如晦等了。

五、喪服之改革

在父系的家長本位家族制之漢代，儒者就西周氏族制加以敷陳，於是有禮大傳的宗法論，及儀禮的喪服傳。喪服制裏，保持不少的氏族時代遺跡。晉魏以至於南朝，仍相沿不改。北魏以鮮卑氏族入主中原，女系親及母的地位與漢制迥不相同。母后專權，恬不爲怪。（註一）妃嬪雖陳，鮮能進御。（註二）直至唐代，喪服制度便大有變遷。

（甲）母服的變移

儀禮喪服：父在爲母齊衰期，傳曰：「屈也。」父死爲母齊衰三年。上元元年，天后表曰：

父在爲母，服止一朞。雖心喪三年，服由尊降。竊謂子之於母，慈愛特深。非母不生，非母不育。推燥居溼，咽苦吐甘，生養勞瘁，恩斯極矣。所以禽獸之情，猶知其母。三年在懷，理宜崇報。

（註一）如魏之胡太后專政。唐代則武韋相繼掌握政權。

（註二）胡適文存三集卷七之八九七頁以下論北朝的女權。

她請改為父在為母仍終齊衰三年之服。開元五年，儒臣翻案，詔百官詳議。刑部郎中田再思主張仍從上元之制。他說：

乾尊坤卑，天一地二。陰陽之位分矣，夫婦之道配焉。至若死喪之威，隆殺之等：禮經五服之制，齊斬有殊；考妣三年之喪，貴賤無隔。以報免懷之慈，以酬罔極之恩者也。父在為母三年，行之已踰四紀。前王所是，疏而為律；後王所是，著而為令。何必乖先帝之旨，阻人子之情；虧純孝之心，背德義之本？有何妨於聖化，有何紊於彝倫？而欲服之周年，與伯叔母齊焉，與姑姊妹同焉。詩云：「哀哀父母，生我劬勞。」禮云：「父之親子也，親賢而下無能；母之親子也，賢則親之，無能則憐之。」阮嗣宗晉代之英才，方外之高士，以為母重於父。據齊斬升數，粗細已降；何忍服之節制，減至於周？

這是人情論。反之，右補闕盧履冰則主宗法論。他說：

周易家人卦云：「利女貞，女正位於內，男正位於外。男女正，天地之大義。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦，家道正而天下正矣。」禮：「女在室以父為天，出嫁以夫為天。」又「在家從父，出嫁從夫，夫死從子。」本無自專抗尊之法。即喪服四制云：「天無二日，土無二王，國無二君，家無二尊，以一理之也。」故父在為母服周者，避二尊也。……原夫上元肇年，則天已潛秉政，將圖僭篡，預自崇先。請升慈愛之喪，以抗尊嚴之禮。雖齊斬之儀不改，而几筵之制遂同。孝和雖多反正，韋氏復效晨鳴。孝和非意暴崩，韋氏旋即稱制。易云：「臣弒其君，子弒其父，非一朝一夕之故。

」其斯之謂矣。

左散騎常侍元行沖同於盧議。他說父在爲母齊衰期之制，「可以異於飛走，別於華夷。羲農堯舜莫之易也，文武周公同所尊也。今若捨尊厭之重，虧嚴父之義，略純素之嫌，貽非聖之責，則事不師古，有傷名教矣。」百官議不決。開元禮仍依上元之制。

（乙）舅服的變遷

氏族時代，兩族世世互婚，則母之兄，即妻之父；而夫之父，即母之兄。所以舅的稱呼，母之兄弟，妻之父，夫之父均同。所以，除妻入夫家，加重夫父的喪服外，母之兄弟與妻之父，儀禮使之同爲緦麻親。反之，姨與母同歸父族，又或姨竟從母而來歸於父。所以儀禮稱姨爲從母，而服小功。

北朝至隋唐，母的地位較漢爲高，舅的地位也較漢爲高。舅與妻父又非一人。姨不從母，別歸他族。於是舅姨異服的理由，毫不存在。加重舅服，列於朝議。侍中魏徵等議云：

> 舅之與姨雖爲同氣，論情度義，先後實殊。何則？舅爲母之本族，姨乃外戚他族。求之母族，姨不在焉。考之經典，舅誠爲重。在舅服止一時（緦麻三月），爲姨居喪五月，徇名責實，逐末棄本。蓋古人之情或有未達，所宜損益，實在茲乎？

其實後世所以致疑舅姨異服，纔是不達古人之情。古人之情，姨從母來，舅屬妻黨，當然異服，有什麼未達？魏徵等遂加舅服爲小功。武韋亂後，儒者對此種改變，遂起責難。開元二十三年，詔加詳議。太子賓客崔沔議曰：

竊聞大道既隱，天下爲家。聖人因之，然後制禮。禮教之設，本爲正家，家道正而天下定矣。正家之道，不可以貳；總一定議，理歸本宗。父以尊崇，母以厭降。豈忘愛敬，宜在倫序。是以內有齊斬，外服皆緦；尊名所加，不過一等：此先王不易之道也。昔辛有適伊川，見被髮而祭於野者，曰：「不及百年，此其戎乎？其禮先亡矣。」貞觀修禮，時改舊章，漸廣渭陽之恩，不遵洙泗之典。及弘道之後，唐隆之間，國命再移於外族矣。禮亡徵兆，儻或斯見；天人之際，可不誠哉！

他主張舅仍緦麻。職方郎中韋述、禮部員外郎楊仲昌，戶部郎中楊伯成等均同此議。但開元禮本從魏徵所定，這回雖經爭議，仍然沒有改變。（以上舊唐書卷二七所載）（註）

第二款 律

（一）律之訂定

隋文帝開皇年間所訂律，及煬帝大業年間所訂律，略有不同。開皇律多採後齊之制，有較齊制輕的（如徒刑諸罪），也有比齊制重的（如大逆謀反罪）。但文帝常於律外刑人。他常於殿廷殺官，又廷杖諸臣。他又加重盜刑，命「盜一錢以上皆棄市」；又制「行署取一錢以上，聞見不告言者坐至死」。煬帝即位，修大業律，五刑之內降從輕典者二百餘條，枷杖

（註）魏徵時所改喪服甚多，如曾祖服、外祖父母服、叔嫂服等都曾改儀禮之舊制。今只述兩議，因其與政變有直接關係也。

之制並輕於舊。但當時農民暴動四處爆發，他便詔「竊盜以上罪無輕重皆斬」。但重刑不能夠救他的危亡，政權仍然倒壞了。（隋書刑法志）

唐武德元年，廢大業律，頒新格五十三條。新格是因開皇律而損益的，凡律五百條。貞觀元年，更定律令，凡五百條，分十二卷。貞觀律比隋律減大辟者九十二條，減流入徒者七十一條。主修者爲房玄齡長孫無忌等。（舊唐書刑法志）此外，他們又定令一千五百四十六條，删武德以來勅三千餘條爲格七百條，取尙書省列曹及諸寺監十六衛計帳以爲式。（新唐書刑法志）永徽二年（六五一年），新删定律令格式。其中律十二卷，是爲永徽律。三年，修疏三十卷。律及律疏主修者，仍是長孫無忌等。於今流行的唐律疏議，便是永徽律疏，可以說是宋以來律的典型。（註）

此後祇開元二十五年曾修律。歷朝改定的祇是令及格式。其集行政法規的大成者，首應舉開元二十六年（七三八年）所上的六典。六典乃是後代會典的典型。

（二）永徽律的要義

論者謂（四庫總目史部政書類說）：

「唐律一律，於禮以爲出入，得古今之平。」故宋世多採用之。元時斷獄亦每引爲據。明洪武初，命儒臣進講。

唐律的特色是什麼呢？假如說漢律是法家的法典，唐律可以說是儒家的法典。假如說漢律是

（註）稱疏議者，元代所改。故此書最早板本是元刻。

嚴格法，唐律可以說是倫理法。現在分四段說明唐律的要義。

一、賦役本位

國家與人民的關係是賦役的關係。法律乃從賦役的保存及征收的意義上制裁人民的私關係，如耕地所有，及家族組織。這是唐律一大原則，直至清律因循不改。現在舉唐律保持及征收賦役的制度如左：

（甲）均田制的制裁

均田制，永業田及口分田均有定數。永業田由農戶世代繼承，口分田則由官授予，身死還官。唐律因之設如下之各項制裁：

罪	刑
占田過限	一畝笞十，十畝加一等，罪止徒一年
妄認公私田	一畝以下笞五十，十五畝加一等，罪止徒二年
在官侵奪私田	一畝以下杖六十，三畝加一等，罪止徒二年半
里正不如法授田	失一事笞四十，罪止徒一年
賣口分田	一畝笞十，二十畝加一等，罪止杖一百，地還本主

（乙）脫漏戶口的制裁

租庸調制，凡授田者，丁歲輸粟二石，謂之租。丁隨鄉所出，歲輸絹綾絁或布綿麻，謂之調。用人之力，歲二十日，不役者日折絹三尺，謂之庸。所以少一戶一丁，國家便損失一戶一丁的租庸調。唐律爲保存稅戶及稅丁，設制裁如下：

罪	刑
脫戶	家長徒二年，里正州縣各有罰
脫口	一口徒一年，罪止三年
漏無課役口	四口爲一口，罪止徒一年半
相冒合戶	徒二年
應別立戶而不聽別	主司杖一百

逃稅又一方法是出家。多一僧道，國家便少一稅丁。所以唐代禁止私度僧道。即發度牒，務使價金歸官。唐律對私度之制裁如下：

罪	刑
私入道及度之者	杖一百
已除貫者	與脫口同罰
犯法合出寺觀而斷不還俗者	從私度法
監臨官輒私度人者	一人杖一百，二人加一等

應別立戶而不立，固須處刑。唐律爲家族主義的倫理之故，設一例外。卽：祖父母父母在而子孫別籍異財者，徒三年。居父母喪兄弟別籍異財者，徒一年。

二、禮治主義

唐律「於禮以爲出入」，表現得最明白的是如下的兩種制度：

（甲）八議

周禮的八辟，南北朝時代，有時援用，已如前述。唐律則列在律首，並引伸而規定爲煩瑣的制度。具體的說：凡王室親屬，有爵、有功及有官的人，如果犯罪，依身分的尊卑，受四等的特別待遇。最尊的，先奏請議，議定制裁。次則上請。再次則減刑一等。最低的聽贖。

犯罪者之身分	特權	例外
有八議的地位者	請議	十惡不在此律，流罪以下減一等
皇太子妃大功以上親應議者期以上親及孫官爵五品以上	上請	十惡反逆緣坐殺人監守內姦盜略人受財枉法者不在此律，流罪以下減一等
七品以上之官得請者之祖父母等	減一等	死罪不減，限流罪以下
九品以上之官得減者之祖父母等	聽贖	同右，但加役流，反逆緣坐流，子孫犯過失流，不孝流，及會赦猶流者，不得贖

（乙）十惡

開皇律有十惡之條，唐律因之。十惡者，謀反、謀大逆、謀叛、惡逆、不道、大不敬、不孝、不睦、不義、內亂。這都是倫理的觀念，唐律卻予以法律的內容。現舉兩例：一是不孝，二是反逆（不忠）。

（子）不孝

不孝不是指子孫不能「色養」或不能「無違」而言，乃是一類的具體的犯罪行為。法律依行為情節的重輕而定刑罰。其刑罰比同樣行為而係對常人實施者加重。現列表如左：

行為	對祖父母父母	對常人	等差
殺：謀殺	斬	徒三年	五
已殺	斬	斬	
毆	斬	笞四十	十六
詈	絞	無	十八
告祖父母父母	絞	誣告反坐	
於墓薰狐狸燒尸	絞	徒三年	四
於墓薰狐狸燒棺槨	流三千里	徒二年	四
聞喪不舉哀	流二千里	無	
居喪嫁娶	徒三年	無	
喪中忘哀舉樂	徒三年	無	

別籍異財	徒三年	無
薰狐狸於墓	徒二年	無
養父母無子而捨去	徒二年	無
違犯教令	徒二年	無
死罪囚禁而嫁娶	徒一年半	無
居喪生子、雜戲等	徒一年	無
居喪遇樂而聽等	杖一百	無

（丑）反逆（不忠）

關於不忠，與不孝同，有具體犯罪行爲纔受刑罰。行爲的重輕及刑罰的重輕，律的規定非常煩瑣。現祇就衛禁律表示如左。又，州郡的城，及關，都是保衛皇帝的秩序的。中國法律從來認定宮國是一體，所謂『朕卽國』，在衛禁律可以說表示得再明白也沒有了。

所犯	行為	刑
關	私度	徒一年
	冒度	徒一年
	越度	徒一年半
縣城	越	杖九十
州鎮戍城	越	徒一年
京城	越	流二千里
皇城	越	流二千五百里
宮垣	越	流三千里
殿垣	越	絞
宮門	闌入	徒二年
殿門	闌入	徒二年半
上閤門	闌入	絞
御在所	闌入	斬

三、身分制度

唐代的社會，分裂為幾個身分等級。同一犯罪，因等級貴賤而刑罰有輕重。尤其是各等級的人彼此相犯的時候，差別非常細密有序。現舉一二罪名，表示如左：

（甲）毆

同一毆罪，官民部曲奴之間，定刑有層層的差異。現列表以明之。

刑		市毆部曲奴	毆他人奴	毆他人部曲	凡人相毆	部曲毆良人	奴毆良人	毆佐職	毆六品以下
斬									
絞									
流	三千里								
	二千五百里								
	二千里								
徒	三年								
	二年半								
	二年								
	一年半								○
	一年							○	
杖	一百								
	九十								
	八十								
	七十								
	六十						○		
	五十					○			
	四十				○				
	三十			○					
	二十		○						
	一十								
不論		○							

流外毆議貴								○													
民毆長官						○															
奴毆主期親		○																			
奴毆主	○																				

有○者指示所處之刑，等級之遞降，有如雁行，頗瑣而有次序，可以概見。

（乙）姦

良賤相姦，凡貴姦賤者刑比凡人輕些。反之，凡賤姦貴者刑比凡人重些。貴賤的等級，一良人，二太常音聲人及部曲，三雜戶官戶，四奴婢。玆表示等次的細密如下：

刑	徒二年半	徒二年	徒一年半	徒一年	杖一百	杖九十
奴姦良人女	○					
雜戶官戶姦良人女		○				
良人姦良人女			○			

良人姦雜戶官戶女					○	
良人姦婢						○

四、家族主義

第一，家人之間，「父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦」的身分關係，爲唐律所嚴密規定。具體的說，卽父尊子卑，兄尊弟卑，夫尊婦卑。禮所謂：「尊尊也，親親也，男女有別，」在唐律表現得再清楚盤飭也沒有了。今舉二三例於後。

（甲）以親疏尊卑定刑的重輕者——以毆打爲例：

被毆者	刑
緦麻長屬	杖一百
小功長屬及緦麻尊屬	徒一年
大功長屬及小功尊屬	徒一年半
兄姊	徒二年半

伯叔父母	徒三年
祖父母父母	斬

（乙）尊長對卑幼與卑幼對尊長之差別——以毆打破骨爲例：

刑		祖父母父母	伯叔父母	兄姊	大功長小功尊	小功長緦麻尊
斬		○				
絞			○			
流	三千里			○		
	二千五百里					
	二千里					
徒	三年					
	二年半				○	
	二年					○
	一年半					
	一年					
杖	一百					
	九十					○
	八十				○	
不論罪		○	○	○		
刑		子孫	從子	弟妹	大功幼小功卑	小功幼緦麻卑

緦麻長	○		○	緦麻幼
凡人		○		凡人
↑				↓

箭鏃的方向表示犯罪人對被害人的方向。

(丙)夫對妻與妻對夫之差別，並與凡人對凡人相比較——舉謀殺毆打詈罵及告訴爲例：

行爲	妻對夫	凡人	夫對妻	夫妻間的等差
謀殺	斬	徒三年	徒三年	五
毆	徒一年	笞四十	不論	十一
毆傷	徒二年	杖一百	不論	十二
毆其父祖	絞	笞四十	致廢始杖一百	十九
詈其父祖	徒三年	不論	不論	十三
告	徒二年	誣告反坐	不論	十二

夫對妻有告訴、罵詈、毆打、折傷、及罵詈並毆打其父母祖父母之自由。反之，妻卻連告訴罵詈便處刑罰。兩方相差，多到十二或十九等。此所謂「男女有別」，亦所謂「以禮爲出入」了！

第二，家庭有慘酷的連帶責任。例如：

（甲）謀反及大逆，犯罪人處斬。

緣坐者：父，子年十六以上，皆絞。伯叔父兄弟之子，流三千里。

沒官者：子年十五以下及母女妻妾（子妻妾亦同），祖孫兄弟姊妹。部曲，資財（奴婢在內），田宅。

（乙）謀叛，犯罪人處絞。

緣坐者：妻子流三千里。

唐律比漢律更緣坐得多。漢律限於父母妻子同產，此則並及於伯叔父兄弟子。

第三，婚姻財產皆主於尊長。

（甲）婚姻

嫁娶違律，祖父母父母主婚者，獨坐主婚。期親尊長主婚者，主婚爲首，男女爲從。餘親主婚者，依事實以定主從。

（乙）財產

同居卑幼私輒用財者，十疋笞十，十疋加一等，罪止杖一百。

由此可知卑幼沒有婚姻及財產的自由。卑幼沒有婚姻的自由，所以嫁娶違律，是尊長的罪。卑幼沒有財產的自由，所以脫漏戶口及賦役的責任，在於家長。

第四節　經學文學與儒家的改革運動

第一款　經學的僵死

一、隋唐的舉試制度

隋除九品中正法，制定舉試制度。唐多因襲隋制。舉試之制大要有三：其一是由學館出而應試的，叫做生徒。其二是由州縣舉選而應試的，叫做鄉貢。其三是天子自詔的，「所以待非常之才，」叫做制舉。

學館在京師的有六：國子、太學、四門、律學、書學、算學，又有廣文館、宏文館等，皆隸於國子監。學生應進何學是按照他家官階高下而定的。如國子學，祇許文武三品以上子孫，從二品以上曾孫，勳官二品之子入學。太學祇許五品以上子孫，職官五品以上期親，勳官三品以上之子入學。四門祇許文武職官七品以上之子，勳官四品以上之子入學。其餘三學則八品以下及庶人之通其學者所入的學。簡單的說，祇有官的子孫得學經術（政術）；庶人只得學技術。唯四門學收庶人俊異者入學。（註一）

地方學館有府學州學及縣學，皆收地方官吏之子及庶人。其中優秀者得送入四門學。京師及地方學館以貞觀之時爲盛。武后時已就隳廢。（舊唐書儒學傳）安史亂後，日趨衰落了。

貴官子弟差不多獨占學館，如上所述。但果然是貴官大族的子弟，又不必入學館。凡不由學館者，懷牒自列於州縣，考試以後，與學館生徒同應試於尙書省。

尙書省試有秀才、明經、進士、俊士、明法、明字、明算、一史、三史、開元禮、道舉、童子等科。明經又有五經、三經、二經、學究一經，有三禮，有三傳。秀才試方略策五道，最難。高宗時，劉祥道上疏說：「唐有天下四十年，未有舉秀才者。」明經先試帖文，然後口試經義十條，答時務策三道。所謂帖文者，以所習的經，掩其兩端，中間開一行，裁紙爲帖，令應試者塡上下字。禮記字少，易於記誦，周禮、儀禮、公羊、穀梁四經差不多沒人學習。習左傳的也「十無二三」。（唐會要開元八年李元瓘疏及開元十七年楊瑒疏）進士試時務策五道，帖一大經。餘科祇就所習的學術考試。進士比明經難，秀才又比進士難。所以秀才之科久廢。進士大抵得第者百一二，明經得第者十一二。（文獻通考二九）（註二）

（註一）學律學的人並不是準備做官，是準備做吏，所以律學也只是治人的技術，不是政術。

（註二）王保定摭言：永徽以前，俊秀二科猶與進士並列。咸亨之後，凡由文學一舉於有司者，競集於進士矣。由是趙保等刪去俊秀，故目之曰「進士登科記」。

李肇國史補：進士爲時所尙久矣。由此而出者終身爲文人。故爭名常爲時所弊。

鄉貢生徒雖都須考試及第，纔可授官，但知貢舉的長官取士必先族望。地望與才華比較，仍然以地望爲貴。天寶以後，士族漸衰，知貢舉者間重寒素。例如元和中，李涼公門下三十三人，皆取寒素。李德裕執政，頗爲寒峻開路。他貶崖州時，時人有詩云：「八百孤寒齊下淚，一時南望李崖州。」（摭言）然王凝貢闈取士，拔其寒峻，遂被權豪擠出爲商州刺史。（舊唐書一六五）直到五代，知貢舉的仍多爲士族，如王權、盧導、裴皞等皆以望族知貢舉於梁唐。（舊五代史九二）由此可知唐代貢舉終竟是士族把持着的了。

二、注疏之法定

所謂經傳大義，有法定的典型，即御定的義疏。開元年間，洋州刺史趙匡選舉議云：

疏以釋經，蓋筌蹄耳。明經讀書，勤勞已甚。既口問義，又誦疏文。徒竭其精華習不急之業，而當代禮法無不面牆。及臨人決事，取辦胥吏之口而已。所謂「所習非所用，所用非所習」者也。（文獻通考二九）

因之，學經傳的士子祇求熟讀義疏。再加以帖經的方法專要士人記憶文字。所以讀書的人不講經傳的思想，祇誦經傳及義疏的字句。

太宗命孔穎達等作毛詩、尚書、易、禮記、左傳五經正義。後來此五者與賈公彥周禮儀

摭言又云：唐衆科之目，進士爲尤貴，而得人亦最爲盛。搢紳雖位極人臣而不由進士者，終不爲美。其推重謂之白衣公卿，又曰一品白衫。其艱難謂之三十老明經，五十少進士。時有詩云：「太宗皇帝眞長策，賺得英雄盡白頭。」

禮疏、徐彥公羊傳疏、楊士勛穀梁傳疏，稱爲九經義疏。京師學館及府州縣學必用五經正義。而明經取士皆以五經正義爲標準。

三、義疏的體例

正義及疏「主於詮解注文，不欲有所出入。」（四庫全書總目提要卷一）所謂「注不駁經，疏不駁注。」唐代九經所取的注家，易取王弼韓康伯注。書取孔安國傳。詩取毛亨傳鄭玄箋。周禮取鄭玄注。儀禮及禮記亦取鄭注。左傳取杜預注。公羊傳取何休解詁。穀梁傳取范甯集解。由此可以看出唐代經學是南朝的流裔。北學的鄭玄易注書注，服虔的左氏注都消沉了。（周注經學歷史一九七頁）

義疏之學是隋唐煩瑣學風的產物。義疏解釋注文的體裁，頗類當時佛經的注疏。一個名辭，常下幾十或幾百句的解釋。現在試舉例來看。禮記正義解釋「曲禮上第一」之標目云：「案鄭目錄云：『名曰曲禮者，以其篇記五禮之事。……』案鄭此說，則此曲禮中有含五禮之義。……此篇既含五禮，故其篇名爲曲禮。曲禮之於儀禮，其事是一。以其屈曲行事則曰『曲禮』，見於威儀則曰『儀禮』。但『曲』之與『儀』相對，周禮統心爲號。若總而言之，則周禮亦有『曲』名。故藝文志云：『帝王爲政，世有損益。至周，曲爲之防，事爲之制。故曰禮經三百，威儀三千。』是二禮互而相通，皆有曲稱也。云『上』者，對『下』生名。本以語多，簡策重大，分爲上下，更無義也。『第一』者，小爾雅云：『第，次也。』呂靖云：『一者，數之始。』」

鄭注是今古文學互相解釋的。所以正義解釋「曲禮」這名詞，也拉出儀禮及周禮來了。

疏不駁注，所以對注的矛盾，祇有彌縫起來。例如禮記王制云：「夫圭田無征。」鄭注以周禮解釋，以爲：「夫，猶治也。征，稅也。孟子曰：卿以下必有圭田。治圭田者不稅，所以厚賢也。此則周禮之士田以任近郊之地，稅什一。」無征本是不稅，鄭強以周禮解釋爲稅什一。這顯然是一大矛盾。正義云：

載師云：「漆林之征二十而五。」又云：「凡任地國宅無征。」是「征」謂稅也。引孟子書證卿以下有圭田。謂之「圭」者，「圭」絜也，言德行絜白也。而與之田，殷所不稅者，殷政寬厚，重賢人。周則稅之。故鄭云：「此卽周禮之士田以任近郊之地稅什一」者，載師文也。

這就是把王制所說圭田無稅，當做殷制，把周禮當做周制，以調和鄭注的矛盾，不加糾正。又如禮記月令：立春之日，天子帥公卿等迎春於東郊。上文說春神是「其帝太皞，其神勾芒」。鄭玄要以緯注經，解釋爲蒼帝靈威仰。正義云：

按賈馬蔡邕皆爲「迎春祭太皞及勾芒」，以上云「其帝太皞，其神勾芒」也。今鄭獨以爲蒼帝靈威仰者，以春秋文耀鉤云：「蒼帝靈威仰。」禮器云：「饗帝於郊而風雨寒暑時。」是人帝何能使風雨寒暑得時？又詩及尚書云「上帝」，皆爲天也。周禮司服云：「王祀昊天上帝則服大裘而冕，祀五帝亦如之。」五帝若是人神，何得與天帝同服？故以爲靈威仰。上云「盛德在木」者，盛德則靈威仰之盛德也。

正義明引賈馬蔡邕之說，但他不獨不糾正注，反找出許多理由來傅會牠。這樣講經，當然沒有講出新見解的可能了。不獨新解不能再出，並且舊來的注家也都因經說統一而大多失傳。即如左傳既取杜注，終唐之世，便很少懷疑杜注的。文宗時，陳商以爲杜預以左傳解春秋，是混淆經史，『故微旨有所不周，宛章有所未一。』這在唐代已算得奇特的見解。（註）但是，我們知道：『左氏不傳春秋』是兩漢末太常博士們及東漢范升們攻擊左傳的口語禪。

第二款　駢文與律詩

一、散文與辭藻

當戰國末期，黃河流域各地氏族崩潰，中間階級知識分子漫遊都市，各本他的地位，向氏族的倫理法則，作思想上的鬥爭。有系統有內容的文字如海潮洶湧。但在長江流域，氏族的組織初起分解。貴族如昭氏、景氏、屈氏正在盛時。掌三族譜牒的三閭大夫屈原及景氏貴族景差，大夫宋玉等，歌唱江湖間的蘭芷，敷陳氏族中的神話，傳下一種繁縟的辭藻。後人叫做楚辭。

西漢中葉以後，宮廷裏『俳優』看待的辭臣如司馬相如等，堆砌辭藻，供帝王賞心悅目。他們所留下的上林賦羽獵賦等，除繁縟的字句以外別無長物。揚雄中年以後，『悔其少作

（註）陳商之語見孫光憲北夢瑣言。啖助、趙匡的意見與陳商同，吳郡陸龜蒙曾引二人爲商說之證。（唐語林錄此條。）啖助趙匡的經說，開宋代經說的先河。

，」不是沒有道理。東漢時期，都市生活愈益浮華，豪富公子愈益衆多，兩京三都賦迭出世間，戰國時的「例外」，漸變成文學的「原則」。所謂「六藝附庸，蔚爲大國」的便是。

魏晉貴遊公子，士族閑人，以序事應用之文爲「筆」，以賞心悅目之文爲「文」。所謂文，必須辭藻繁縟，如陸機文賦所謂「垂條結繁」。自此以後，所謂文者，全是豪華公子宮廷浪人的辭藻玩弄。梁代沈約竟用音樂的技術作文。他答陸厥書說：

> 宮商之聲有五，文字之別累萬。以累萬之繁，配五聲之約。高下低昂，非思力所學。……自古辭人豈不知宮羽之殊，商徵之別？雖知五音之異，而其中參差變動，所昧實多。故鄙意謂此祕未覩者也。以此而推，則知前世文士便未悟此處。（全梁文卷二八）

要以累萬的文字，配合五聲以成文章，於是齊梁文士便刻畫成一定的格式。所謂「平上去入」四聲，必得調和；所謂「蜂腰鶴膝」等八病，必得避免。於是文學與哲理政論等絕對分離，眞可以說「爲藝術而藝術」。（註）

初唐四傑，王勃、楊炯、盧照隣、駱賓王，把文學格式更加確定了。他們所以豪舉文壇，是因爲能夠活用格式。其辭意縟美的如，「落霞與孤鶩齊飛，秋水共長天一色。」（王勃滕王閣序）其情緒激昂的如，「一抔之土未乾，六尺之孤何託？」（駱賓王討武曌檄）其意旨冲淡的如，「常恐辜負琴書，荒涼山水，於是脫屣人事，鳴棹川隅。」（盧照隣七日綿州泛

（註）劉勰文心雕龍雖主張「因文明道」，但抵不過這種潮流，並且他仍然重視辭藻，與陸機文賦一樣

舟詩序）其高談性理的如，「雖語默非一，物我不同；而逍遙皆得意之場，動靜匪自然之地。」（王勃秋日宴季處士宅序）這都是能活用格式的文字。但能夠活用格式的究有幾人？思想受格式的約束，難於表現出來，這是當時的通病。獨孤及說道：「儷偶章句，使枝對葉。比以八病四聲爲梏，守之如奉法令。天下雷同，風馳雲趨。文不足言，言不足志。」（趙郡李華中集序，唐文粹九二）柳冕說道：「常以時世之文，多偶對儷句。屬綴風雲，羈束音韻。爲文之病甚矣。」（與李翺書，唐文粹八四）並且文筆的分別也沒有了。一切應用文都用四六駢儷的體裁。魏晉時代，雍穆的詔令及瀟灑的書信，都變成對仗工整的文辭了。（註）

（註）曹操的令文最是有氣魄有意致。如讓縣自明本志令（魏志武帝紀注，又全三國文卷二）及遺令（魏志同上，全三國文卷三）所謂銅雀分香者是。他說：「餘香可分與諸夫人，不命祭。諸舍中無所爲，可學作組履賣也。」王羲之的信，意旨清遠，文字也錯落有致。如「頃猶小差，欲極遊目之娛，而吏卒守之可歎耳。陽化果似小可，何日得卿諸人？」（全晉文卷二四）魏的應瑒，晉的孫楚等所作信札，漸多駢儷的辭句。如文選四十三所載的幾篇書，可以看出。趙景眞與嵇茂齊書：「雞鳴戒旦則飄爾晨征，日薄西山則馬首靡託，」音調調整。丘希範與陳伯之書：「暮春三月，江南草長，雜花生樹，羣鶯亂飛，」宛同詩歌。梁陳文士，動輒就是駢文。徐陵：「的的宵烽，鏘鏘曉露。」（與楊遵彥書）又如與王僧辯書一文之中，以數目字對仗者十幾處。如：「二后欽明，三靈交泰。」「十六才子，明允篤誠，」

二、律詩

四聲八病及儷偶的格式，應用到詩上，便成律詩。初唐四傑的五言詩，已經全是律詩了。如王勃的「驅煙尋磵戶，卷霧出山楹。」（詠風）「影飄垂葉外，香度落花前。」（聖泉宴）「葉齊山路狹，花積野壇深。」（遊梵宇三覺寺）盧照隣的「結翠成新幄，開紅滿故枝。」（芳樹）「鶯啼知歲隔，條變識春歸。」（折楊柳）「遊絲橫惹樹，戲蝶亂依叢。」（春晚山莊率題）這些都是格律細緻的詩句。

由初唐到安史之亂，詩律漸發達到確定的純熟的境界。其確定詩律的便是宋之問沈佺期。到開元天寶年間，詩律便更純熟了。王維、孟浩然、李白、高適、岑參、杜甫等，可以算是傑出的人才。杜甫當安史之亂，作風一變，但到晚年，還自稱「晚節漸於詩律細」。

八百諸侯，專心同德。」「三危是擯，四罪同科。」他隨手拈來，莫不恰當。（徐集，四部叢刊本）

庾信的各種文字，都與賦同，不過賦有韻，別種文字無韻。即如為梁上黃侯世子與婦書：「昔仙人導引，尙刻三秋。神女將梳，猶期九日。未有龍飛劍匣，鶴別琴臺。莫不銜怨而心悲，聞猿而下淚。人非新市，何處尋家？別異邯鄲，那應知路。想鏡中看影，當不含啼。欄外將花，居然俱笑。分杯帳裏，卻扇牀前。故是不思，何時能憶？」還和他的蕩子賦辭句全無分別。蕩子賦：「紗窗獨掩，羅帳長垂。新箏不弄，長笛休吹。常年桂苑，昔日蘭閨。羅敷總髮，弄玉初笄。新歌子夜，舊舞前溪。」（全後周文卷九卷十）

格律應用到長篇記事詩，便成排律。排律長的有百韻（註一），而每兩句一對仗。詩到這種樣子，可以說精密到極點了。但是幾人能夠活用得來，充暢說出自己要說的話？

第三款　儒家的改革運動

（一）文學改革的運動

一、古文運動的命題

註疏學與駢儷文的盛行，有如前述。註疏學是斷送儒家思想使其僵死的藥材。駢儷文是約束任何思想使其僵死的繩索。藥方的配合是定型的，怎能應用到一切的病證？繩索的束縛是細密的，怎能叫人自由說出要說的話來？這都是貴族的閒暇消磨法，和佛教的法相大乘和經論體的文學是一樣的。

在士族崩壞的時期，從都市及鄉村起來的知識分子對於這種煩瑣學說及緊縛文學，乃加以嚴重的攻擊。他們先要求煩瑣的文學格律的解除，次要求煩瑣的哲學思想的拋棄。他們把問題這樣提出怎樣在現存的注疏經學以外，自由說出自己所要說的話來？他們要解決這個問題，他們先攻擊「爲文學而文學」的主張，主張文學是發表倫理政治思想的工具。他們再指出他們所主張的倫理政治思想是從孔孟直傳下來的。（註二）

（註一）如杜甫秋日夔府詠懷寄鄭監李賓客一百韻。

（註二）他們把三個論點用一個命題提出來。那三個論點？（一）文學不是爲文學而存在的。（二）

二、古文運動的遠源

在七世紀之初，王通已經主張文詩應當載道。他說：

> 學者博誦云乎哉？必也貫乎道。文者苟作云乎哉？必也濟乎義。（中說二）

中說記載李伯藥見王通論詩，通不答。薛收解釋道：

> 吾嘗聞夫子之論詩矣：上明三綱，下達五常。於是徵存亡，辯得失。故小人歌之以貢其俗，君子賦之以見其志，聖人采之以觀其變。今子營營馳騁乎末流（謂四聲八病等），是夫子之所痛也，不答則有由矣。（同上）

七世紀後期，古文運動仍然進行。梁肅唐左補闕李翰前集序說：

> 唐有天下幾二百載，而文章三振。初則廣漢陳子昂以風雅革浮侈。次則燕國公張說以宏茂廣波瀾。天寶以還則李員外、蕭功曹、賈常侍、獨孤常州比肩而作。故其道益熾。（唐文粹卷九二）

獨孤及趙郡李華中集序說：

> 至太后時，陳子昂以雅易鄭，學者寖而嚮方。天寶中，公與蘭陵蕭茂挺、長樂賈幼幾，勃焉而起，用三代文章律度當世。（同上）

李舟毗陵集序稱：

文學是爲表示思想而存在的。（三）我們所要的思想是孔孟直傳下來的倫理政治哲學。他們混爲一個命題，即「學文以行道」，或「文必有道」。道就是孔孟的道。

蘭陵蕭茂挺，趙郡李遐叔，長樂賈幼幾，洎河南獨孤至之，皆憲章六藝，能探古人述作之旨。（毗陵集，四部叢刊本）

依上所說：陳子昂是改革詩的。蕭穎士（茂挺）李華（遐叔）賈至（幼幾）獨孤及（至之）則並在天寶間作古文運動。

獨孤及門下之梁肅（敬之）元結（次山）則在乾元大曆間繼續活動。但此時駢儷文學勢尚未衰。

三、古文運動的澎湃

古文運動大振聲威，還須等到九世紀的初年。陸希聲唐太子校書李觀文集序說：

貞元（七八五至八〇四年）中，天子以文化，天下翕然興於文。文之尤高者，李元賓觀，韓退之愈。始元賓舉進士，其文稱居退之之右。及元賓死，退之之文日益高。今之言文章，元賓反出退之之下。（唐文粹九三）

韓退之同時有柳宗元、劉禹錫。韓退之門下有李賀、孟郊、賈島、張籍、皇甫湜、李翺、沈亞之等，都有詩文名。古文運動這一時澎湃起來了。

李觀是李華的從子，與韓退之同舉進士。又有歐陽詹（行周）也是與他同舉進士的。他們都早死，祇有韓退之以孟子同樣的博大和頑強氣概，完成古文運動。

四、古文家的主張

古文家的口號是「文以行道」（見柳冕答楊中丞論文）。所謂道就是五經論語孟荀的思

想。李華贊文論主張學習左氏國語爾雅荀孟。（唐文粹三六）獨孤及說：

志非言不形，言非文不彰，是三者相爲用。（李華集序）

他所謂志，是什麼呢？梁肅說他：

操道德爲根本，總禮樂爲冠帶。以易之精義，詩之雅訓，春秋之褒貶，屬之於辭。（毗陵集後序）

梁肅說：

文之作，上所以發揚道德，正性命之紀。次所以裁成典禮，厚人倫之義。又其次所以昭顯義類，立天下之中。（李翰集序）

我們應當注意的是，梁肅是天台大師元浩的弟子。他談性命及所謂天地之中，受所謂「中道義諦」的影響，是不待言的。

上面略舉古文運動前驅數人的話，可以看出韓退之柳子厚們的見解，並不是有所獨創而大異於前人的。但是一舉成名垂於後世的，却是韓柳，尤其是韓。

五、詩的改革

詩不是直接可以「載道」或「行道」。詩的改革路徑與文不同。但在文的改革運動發展中，詩也相隨變化。這變化要從杜甫說起。

天寶之亂，杜甫流離困頓四五年，始入蜀依嚴武。他的作風趨於寫實。他寫他的慘酷的境遇，他寫民間亂離的狀況，他詠歎古來零落的詩人，他紓陳對於時世的意見。他的詩成了

當時的史記。今舉石壕吏古風一篇於左：

暮投石壕村，有吏夜捉人。老翁踰牆走，老婦出看門。吏呼一何怒，婦啼亦何苦？聽婦前致詞：「三男鄴城戍。一男附書至；二男新戰死。存者且偷生，死者長已矣。室中更無人，所有乳下孫。孫有母未去，出入無完裙。老嫗力雖衰，請從吏夜歸。急應河陽役，猶得備晨炊。」夜久語聲絕，如聞泣幽咽。天明登前途，獨與老翁別。

這是一篇話詩。這還是古風，不大受格律的拘束。現再舉七言律詩一篇來看：

劍外忽傳收薊北，初聞涕淚滿衣裳。却看妻子愁何在，漫卷詩書喜欲狂。白日放歌須縱酒，青春作伴好還鄉。即從巴峽穿巫峽，便下襄陽向洛陽。

這也是話詩，但格律精嚴，對仗工整。杜甫的詩，在貞元元和之時，因此有大量的追隨者。

韓退之雖追隨李杜，尤其是杜甫，但他却是在以古文作詩。他的不是話詩，乃是文詩。最有文意的例如燕河南府秀才云：

吾祖紹皇烈，天下再太平。詔下諸郡國，歲貢鄉曲英。元和五年冬，房公尹東京。功曹上言公：是月當登名。乃選二十縣，試官得鴻生。羣儒負己才，相賀簡擇精。怒起簸羽翮，引吭吐鏗轟。此都自周公，文章繼名聲。自非絕殊尤，難使耳目驚。……

絕句也有似文的。例如贈刑部馬侍郎云：

紅旗照海壓南荒，徵入中臺作侍郎。暫從相公平小寇，便歸天闕致時康。

與韓愈同受杜甫的影響，卻與韓愈相反的，是白居易。他在元和長慶間（九世紀初二十年）

領袖詩文壇。他的詩能傳播於平民之間。妓女流氓能誦的不少。（註一）

白居易的敍事詩如長恨歌，近於民間的話詩。（註二）其餘詩篇有的是淺顯的文，有的是明白的話。以文組成的如賀雨詩：

皇帝嗣寶歷，元和三年冬。自冬及春暮，不雨旱爞爞。上心念下民，懼歲成災凶。遂下罪己詔，殷勤告萬邦。帝曰：予一人，繼天承祖宗。憂勤不遑寧，夙夜心忡忡。

話詩如折臂翁賣炭翁等。後者所說：「賣炭得錢何所營？身上衣裳口中食。可憐身上衣正單，心憂炭賤願天寒。」前者所說：「此臂折來六十年，一肢雖廢一身全。至今風雨陰寒夜，直到天明痛不眠。」這些都是描寫民間生計之難，徵發之苦，與杜甫石壕吏潼關吏新婚別垂老別等，用意同，遣辭也一樣的通俗。

詩變化到這樣的境界，雖受宮廷的賞玩。此後，西崑體的豔麗詩（李商隱溫廷筠等），固然值得豪游的吟味，但宮廷卻流行着更纖巧的詞。（註三）

（註一）舊唐書白居易傳記有妓女說「我能誦得白學士詩」的話。段成式酉陽雜俎記刺花者刺白詩意斑於身上，攜花頌詩。

（註二）唐摭言載張祜說長恨歌係「目連變」，不是沒有道理的。見鄭振鐸中國文學史第二冊五八九頁。變文是佛徒宣道的歌詞。

（註三）溫廷筠是豔體詩家，但他在詞中的地位更高。詞的格律更是煩瑣，恰好是宮廷的玩具，及豪貴的娛樂，

（二）王通（五八四至六一七）

一、經說之否定

儒學復興的運動與古文運動都要回溯到一個大儒。當七世紀初年，河汾有儒生曰王通。他的弟是王績，是一個隱士，號東皐子。他的子是王勃，是一個文豪。他自己卻是極意模仿孔子的，號文中子。中說敍篇說：「文中子之教，繼素王之道。」可知他是於注疏之外，直求儒生所謂「大義微言」的。他既直追孔子，所以他便毫不客氣的續禮，續詩，續書，贊易。他又作元經，作中說。前者仿春秋，後者仿論語。他說：「千載而下，有申周公之業者，吾不得而見也。千載而下，有紹宣尼之業者，吾不得而讓也。」（中說二）這是韓愈以下流行的道統說的先鋒。但他還不止此。他否認一切傳及經說。他說：

> 蓋九師興而易道微，三傳作而春秋散。齊韓毛鄭，詩之末也。大戴小戴，禮之衰也。書殘於古今。詩失於齊魯。（中說二）

他既否認傳，則注疏更不用說是否認的。在注疏學漸興的時代，這是很大胆的主張。

二、佛老的尊重與兩教的排斥

中說道：

> 子曰：詩書盛而秦世滅，非仲尼之罪也。虛玄長而晉室亂，非老莊之罪也。齋戒修而梁國亡，非釋迦之罪也。易不云乎？「苟非其人，道不虛行。」

> 或問佛。子曰：聖人也。曰：其教何如？曰：西方之教也，中國則泥。軒車不可以適越，

冠冕不可以之胡：古之道也。（中說四）

他的意思是重老莊而排道教，重釋迦而排佛教，猶之乎他重孔子而排注疏。

三、三才五常

中說多說三才五常。三才是什麼？他說：

氣爲上，形爲下，識都其中，而三才備矣。氣爲鬼，其天乎？識爲神，其人乎？（九）

又說：

夫天者統元氣焉，非止蕩蕩蒼蒼之謂也。地者統原形焉，非止山川丘陵之謂也。人者統元識焉，非止圓首方足之謂也。（九）

他所謂形，指軀體而言。所謂識，指人倫而言。所謂氣，指天理而言。他說：

遠則冥諸心也。心者非他也，窮理者也。故悉本於天。推神於天，蓋尊而遠之也，故以祀禮接焉。

近則求諸己也。己者非他也，盡性者也。卒歸之人。推鬼於人，蓋引而敬之也。故以饗禮接焉。

形也者，非他也，骨肉之謂也，故以祭禮接焉。（九）

他這所說是根據『萬物備於我』的唯心論來的。一身有能夠窮理的心，能夠盡性的識，能夠生長的軀體。三才從這三樣生的。所以祀天、饗鬼、祭地，都只是窮理盡性修身的象徵。

王通能夠闡明『仁』與『禮』表裏的關係，有如上述。所以中說載：

或曰：君子仁而已矣，何用禮爲？子曰：不可行也。（六）

他重視禮，故多說五常。五常是君臣父子夫婦兄弟朋友。他又說三綱，尤重婚禮。他說：

婚嫁必具六禮，子曰：斯道也今亡矣。三綱之首，不可不愼也。（三）

四、漢制的恢復

王通既重禮，所以他制禮續詩（就是作樂罷）。他所主張的禮是那一代的呢？這與他的正統說有關係。元經就是正統論的春秋式史書。

元經以漢魏晉宋爲正統。中說載：

晉宋亡國久也，今具之，何謂也？子曰：衣冠文物之舊，君子不欲其先亡。（七）

又說：

江東，中國之舊也。（七）

漢制傳於江東，而北朝則非漢制。他主張復中國舊制，所以主行漢制。他所作續禮的七制，是他屢次自誇的，其實只是漢制。中說道：

不以三代之法統天下，終危邦也。如不得已，其兩漢之制乎？不以漢制輔天下者，終亂也已。（十）

（三）韓愈（七六八至八二四）

八世紀末九世紀初，中國又出一位道統論者，昌黎韓愈。

一、道統論的由來

儒家要排斥注疏及流行的文學，自立建樹自己所要求的倫理政治學說，必須直承孔子。這在佛教改革運動已開先例。禪宗要建樹自然無爲的頓悟成佛法門，乃極力宣傳自己的宗旨是釋迦時代傳授下來的。

在唐代，自神會大爭道統以後，禪宗歷代祖師道統，有種種的說法。有四十九祖說（契嵩傳法正宗論卷上所敍述），有五十餘祖說，有三十七祖說，有二十八祖說。二十八祖說至宋遂成定論，但宋代所定二十八祖又與唐代所傳不同。（圓覺經大抄所說與景德傳燈錄不同。）就中在中國的諸祖，前五代沒有問題，第六代神秀與慧能曾起一回大爭論，已如本章第一節所說。

以改革儒學及文學爲己任的韓愈，與神會一樣，力爭儒宗的道統。原道篇說：

曰：斯道也，何道也？非向所謂老與佛之道也。堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公以是傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死不得其傳焉。荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。

孔子以前的七代，猶之達摩以前的二十七代，又好比釋迦以前的六佛。（註）孔子之下一代，在愈以前，帝王祇承認亞聖顏淵。李華是荀孟並稱。在愈同時，柳宗元也並稱荀孟。愈則力主孟軻。他說：

（註）傳燈錄祇有七佛偈。在釋迦以前還列毗婆尸佛、尸棄佛、毗舍浮佛、拘留孫佛、拘含含牟尼佛。這大概是受儒家於孔子以前加上堯舜禹湯文武周公一系的影響。

學者必愼其所道。永觀聖人之道，必自孟子始。（送王秀才序，朱校昌黎集卷二十）

又說：

吾常以爲孔子之道大而能博，門弟子不能徧觀而盡識也，故學焉而皆得其性之所近。其後離散分處諸侯之國，又各以其所能授弟子，原遠而末益分。……孟軻師子思，子思之學蓋出曾子。自孔子沒，羣弟子莫不有書，獨孟軻之傳得其宗。故吾少而樂觀焉。（送王秀才序）

這正和神會力主慧能是六祖一樣。孟軻如果是儒宗的九祖（通孔子以前數代說）或二祖（自孔子起），則十代或三代便是他韓愈。

二、文儒復古論

王通以儒宗第二代自任，韓愈則以第三代自任。他們都是復古論者。韓愈的復古論可分兩層：一是文學是爲載道而存在的，二是所謂道就必須是孔孟的道。他說：

夫所謂文者，必有諸其中。（答尉遲生書，文集卷十五）

又說：

讀書以爲學，纘言以爲文，非以誇多而鬥靡者。蓋學所以爲道，文所以爲理耳。（送陳秀才彤序，文集二十）

又說：

愈之所志於古者，不惟其辭之好，好其道焉爾。（答李秀才書，文集十七）

又說：

愈之志在古道，又甚好其言辭。（答陳生書，文集十七）

古文所載的道是什麼呢？答曰：堯舜禹湯文武周公孔子孟軻一脈相傳之道是也。愈既一肩担道統，所以自述道：

非三代兩漢之書不敢觀。（答李翊書，文集十六）

又說：

儒之以詩書六藝之學，先聖賢之德音，以成其文，以附其質。（送楊支使序，文集二十）

三、所謂道

二帝三王的道，孟子的宗，到底是什麼？韓愈說得又具體，又抽象。原道篇說：

博愛之謂仁，行而宜之之謂義。由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德。其文詩書易春秋，其法禮樂刑政。其民士農工賈，其位君臣父子師友賓主昆弟夫婦。其服麻絲，其居宮室，其食粟米果蔬魚肉。其爲道易明而其教易行也。

前四句很抽象，次二句無內容，次五句卻非常具體。前四句抽象原理與後五句具體現象，毫沒有論理的關係。韓愈的系統所以有這樣的缺陷，由於他不講禮與仁的關係。試看他讀儀禮篇：

余嘗苦儀禮難讀，又其行於今者蓋寡。沿襲不同，復之無由。考之於今，誠無所用之。（文集卷十一）

顯見他不解禮與仁的表裏相因。所以他下「仁」的定義，只取「博愛」。

其次，他不取孟子性善說。他的原性篇主張「性有三品」，「情有三品」。所以他不能談四端。孟子的系統既被他破壞，他自己卻又沒有完整的系統。

四、絕對王權與性三品論

爲什麼韓愈把儒宗二祖的性善說給破壞了呢？貴族政治分崩以後的政治權力是絕對王權。故韓愈不取孟子的人性平等的理論。原道篇說：

古之時，人之害多矣。有聖人者立，然後教之相生養之道。爲之君，爲之師。驅其蟲蛇禽獸而處之中土。寒然後爲之衣，饑然後爲之食。木處而顚，土處而病也，然後爲之宮室。爲之工以贍其器用，爲之賈以通其有無。爲之醫藥以濟其夭死，爲之葬埋以長其恩愛。爲之禮以次其先後，爲之樂以宣其抑鬱。爲之政以率其怠倦，爲之刑以鋤其強梗。相欺也，爲之符璽斗斛權衡以信之；相奪也，爲之城郭甲兵以守之。害至而爲之備，患生而爲之防。……如古之無聖人，人之類滅久矣。何也？無羽毛鱗介以居寒熱也，無爪牙以爭食也。是故君者出令者也。臣者行君之令而致之民者也。民者出粟米麻絲，作器皿，通貨財以事其上者也。君不出令則失其所以爲君。臣不行君之令而致之民，民不出粟米麻絲作器皿通貨財以事其上則誅！

他以爲一切生活都是聖人造的，民衆只有在聖人種種創造之下，纔可以生活。所以社會應分爲三品：出號令的君卽聖人，納稅的民卽下愚。至於官、上不到聖，下也不到愚。他用這種

觀察法來論性，所以他以爲：

性之品有上中下三。上焉者善焉而已矣。中焉者可導而上下者也。下焉者惡而已矣。……上之性就學而愈明，下之性畏威而寡罪。是故上者可教而下者可制也。其品則孔子謂「不移」也。

五、闢佛老的理論

並且，韓愈所用以破佛老的論據只是五項具體的事物：其一是夷夏分別，其二是君臣關係，其三是家族制度，其四是賦稅收入，其五是佛與國家治亂的關係。他的「博愛之謂仁，行而宜之之謂義」，對闢佛老是毫無用處。他毫不能把仁與家族制度，或義與君臣關係，予以哲學的連絡。本來，他的如上闢佛老論據近取自傅奕，遠取自顧歡。可惜顧歡傅奕都是道家，他們的哲理又是韓愈所必棄的。於是原道篇便止是兩概的勉強湊合：一概是孟子的仁義而又與性善說分家，一概是顧歡傅奕等的君臣父子關係論而又與老子哲學分了家。

現在略說韓愈闢佛老尤其是闢佛的論點。

（甲）夷夏論

論佛骨表（集三九）說：「佛者，夷狄之一法耳。自後漢時流入中國，上古未嘗有也。」原道篇說：

孔子之作春秋也，諸侯用夷禮則夷之，進於中國則中國之。經曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡。」詩曰：「戎狄是膺，荆舒是懲。」今也舉夷狄之法而加之先王之教之上，幾何

其不胥而爲夷也！

（乙）倫常論

原道篇說：

傳曰：「古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。」然則古之所謂正心而誠意者，將以有爲也。今也欲治其心而外天下國家，毀其天常：子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。

與孟尙書書說：

愈不助釋而排之者，其亦有說。孟子云：「今天下不之楊則之墨。」楊墨交亂而聖賢之道不明，則三綱淪而九法斁，禮樂崩而夷狄橫行。幾何其不爲禽獸也！（集十八）

這是三破論遺說，范縝傅弈所說過的。愈不過多引儒者的話作排場，便成了儒家的闢佛論。

（丙）租稅論

傅弈說得最嚴重的，是出家人多則租稅減少。韓愈也於儒學的面目下略提。他說：「民者，出粟米麻絲以事其上者也。……民不出粟米麻絲以事其上則誅。」（原道節錄）

（丁）治亂壽夭論

這是傅弈的新見解，在南北朝時提出的人不多。韓愈論佛骨表全以此爲骨幹。他說：「昔者黃帝在位百年，年百一十歲。少昊在位八十年，年百歲。顓頊在位七十九年，年九十

八歲。帝嚳在位七十年，年百五歲。帝堯在位九十八年，年百一十八歲。帝舜及禹年皆百歲。此時天下太平，百姓安樂壽考，然而中國未有佛也。……漢明帝時始有佛法，明帝在位纔十八年耳。其後亂亡相繼，運祚不長。宋齊梁陳元魏以下事佛漸謹，年代尤促。惟梁武帝在位四十八年。前後三度捨身施佛，宗廟之祭不用牲牢；晝日一食，止於菜果。其後竟為侯景所逼，餓死臺城，國亦尋滅。事佛求福，乃更得禍。由此觀之，佛不足事亦可知矣。

這段話犯了皇帝的忌諱。愈被貶為潮州刺史。這是元和十四年（八一九年）的事。他左遷至藍關示姪湘詩所謂：「一封朝奏九重天，夕貶潮陽路八千，」便是由他抄錄傳弈的舊話，說「東漢奉佛以後，天子咸夭促！」（新唐書本傳憲宗之語）

韓愈闢佛，氣勢甚壯。他不但有文章闢佛，他口頭的宣傳更凶。張籍勸他不必「囂囂為多言之徒」。他答道：

夫所謂著書者，義止於辭耳。宣之於口，書之於簡何擇焉？……然有一說：化當世莫若口，傳來世莫若書。（集十四）

這是極切要的幾句話。文與口同樣是陳述「義」的。不過一化當世，一傳後世，略有分別。這是古文運動的真意義，決不是專以辭藻求垂久遠的貴族文學家所認識的。

六、韓愈的功績

韓愈的古文運動及儒學復興運動，是社會政治變化時期的產兒。他所以知名於後世，不

是由於他的理論高深，是由於他打開了倫理政治思想轉變的關鍵。新的社會政治從此乃能脫離宗教教會的束縛及煩瑣哲學與駢儷文學的束縛，得到倫理政治思想發紓的自由。他的理論很平實，正是因為他的任務是把人世間從神學玄學裏面解脫出來，回歸到人世間。他的原道等論文的平實，正是他所以成了垂名後世的道學及古文學先鋒將的原因。

（四）柳宗元（七六三至八一九）

如果韓愈可比孟軻，則柳宗元可比荀卿。論學問的淵源，韓愈得力於孟軻，柳宗元得力於荀卿。論他們對於貴族爭鬥的氣概，韓愈正如孟軻一樣的草莽英雄氣，反之柳宗元却正如荀子一樣的精密。柳自稱『才能勇敢不如韓退之』（答嚴厚輿論師道書），反之，韓愈學說的系統決不比柳宗元強。

一、文以明道及反對注疏

答韋中立論師道書說：

始吾幼且少為文章，以辭為工。及長，乃知文者以明道。是固不苟為炳炳烺烺，務采色，夸聲音，而以為能也。……故吾每為文章，未嘗敢以輕心掉之，懼其剽而不留也。未嘗敢以怠心易之，懼其弛而不嚴也。未嘗敢以昏氣出之，懼其昧沒而雜也。未嘗敢以矜氣作之，懼其偃蹇而驕也。抑之欲其奧，揚之欲其明，疏之欲其通，廉之欲其節；激而發之欲其清，固而存欲其重：此吾所以羽翼夫道也。——本之書以求其質，本之詩以求其恆，本之禮以求其宜，本之春秋以求其斷，本之易以求其動：此吾所以取道之原也。——參之穀梁

氏以厲其氣，參之莊老以肆其端，參之國語以博其趣，參之離騷以致其幽，參之太史公以著其潔：此吾所以旁推交通而以爲之文也。（柳先生集三四，四部叢刊本）

報袁尹陳秀才避師名書也有相同的指示。（集三四）最明瞭的是報崔秀才書：

> 聖人之言，期以明道。學者務求其道而遺其辭。辭之傳於世者必由於書。道假辭而明，辭假書而傳。要之，之道而已耳。道之及，及乎物而已耳。斯取道之內容者也。今世因貴辭而矜書，粉澤以爲工；遒密以爲能，不亦外乎？（集三四）

他既主張學者於聖人的文辭，務求其道而遺其辭，所以他反對注疏。答嚴厚輿論師道書說得很大胆：

> 馬融鄭玄者，徒章句師耳。今世固不少章句師，僕本非其人。言道論古窮文辭以爲師，則固吾屬事。

子厚把馬融鄭玄一筆抹倒，勇敢本不在退之下！

二、對佛學的採擇

子厚與退之有一異點，即採老莊以爲作文的參考，並崇拜佛。送玄舉師幽泉寺序說：

> 佛之道大而多容，凡有志乎物外而恥制於世者則思入焉。（集二五）

但是退之何嘗不與佛徒遊？退之送惠師詩云：「惠師浮屠者，本是不羈人。」送文暢云：「已窮佛根源，粗識事輗軏。」送澄觀云：「皆言澄觀雖僧徒，公才吏用當今無。」又有送文暢高閑等序，招大顚三書，皆情分綢繆，丁甯反覆。（元李冶敬齋古今注卷七）如果退之以

爲他只取佛理合於孔孟的處所，子厚也說：

儒者韓退之與余善，嘗病余嗜浮圖言，訾余與浮圖遊。吾之所取者，與易論語合，雖聖人復生，不可得而斥也。（送僧浩初序）

但子厚畢竟是信仰佛的。他反對夷夏論。他說：

曰：「以其夷也。」果不信道而斥焉以夷，則將賁惡來盜跖而賤季札由余乎？（同上）

子厚仿止觀的道理，以爲「人倫之要」，曰「志」與「明」。天爵論云：

夫天之貴斯人也，則付剛健純粹於其躬。……剛健之氣鍾於人也爲志，得之者運行而可大，悠久而不息，拳拳於得善，孜孜於嗜欲，則志者其一端耳。純粹之氣注於人也爲明，得之者爽達而先覺，鑒照而無隱，盹盹於獨見，淵淵於默識，則明者又其一端耳。……故人有好學不倦而迷其道撓其志者，明之不至耳。有照物無遺而蕩其性脫其守者，志之不至耳。明以鑒之，志以取之，役用其道德之本，舒布其五常之質，充之而彌六合，播之而奮百代：聖賢之事也。（集三）

這是說：人本有道德之本，五常之質。只要以明照之，以志守之，便可以彌六合奮百代。這種用功方法，確受佛門的影響。

三、天論

柳子厚天爵論以外的哲學則純取荀子。

他與韓愈辯論天的本體。韓退之說：

> 夫果蓏飲食既壞，蟲生之。人之血氣敗逆壅底爲癰瘍疣贅瘻痔，亦蟲生之。木朽而蝎出，草腐而螢飛：是豈不以壞而後出耶？物壞，蟲由之生；元氣陰陽之壞，人由之生。蟲之生而物益壞，食齧之，攻穴之，蟲之禍物也滋甚。其能去之者，有功於物者也。繁而息之者，物之讎也。——人之壞陰陽元氣也亦滋甚。墾原田，伐山林，鑿泉以井飲，窾墓以送死。而又穴爲偃溲，築爲牆垣城郭臺榭觀游，疏爲川瀆溝洫陂池。燧木以燔，革金以鎔，陶甄琢磨。悴然使天地萬物不得其情。倖倖衝衝，攻殘敗撓，而未嘗息。其爲禍元氣陰陽也，不甚於蟲之所爲乎？吾意有能殘斯人使日薄歲削，禍元氣陰陽者滋少，是則有功於天地者也。繁而息之者，天地之讎也。（柳子厚天說引）

這是韓退之憤慨的話，但確能看出人類與自然爭鬥的道理。人類以其勞力與自然爭，纔能存在。自然優惠人類，然而也殘賊人類。

柳子厚駁退之。他以爲天不能禍福人，人自招禍福。他否認天人之際的學說。他說：

> 彼上而玄者，世謂之天。下而玄者，世謂之地。渾然中處者，世謂之元氣。寒而暑者，世謂之陰陽。是雖大，無異果蓏癰痔草木也。假而有能去其攻穴者，是物也，其能有報乎？繁而息之者，其能有怒乎？天地，大果蓏也。元氣，大癰痔也。陰陽，大草木也。其烏能賞功而罰禍乎？功者自功，禍者自禍，欲望其賞罰者大謬矣。呼而怨，欲望其哀且仁者，亦大謬矣。（天說）

他在斷刑論又說：

或者務言天而不言人，是惑於道者也。胡不諫之人心而熟吾道，吾道之盡人而化乎？是蒼蒼者，焉能與吾事而暇知之哉？

他以爲天不賞罰人。所以月令的學說完全不對。這全是荀子「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡」的意思。（註）

四、國家論

子厚的封建論是有系統的國家論。如果從唐人著作中找政治學，這一篇是難於再得的。他取荀子的人人相爭的自然狀態做立論的根據。他說：

彼（指人）其初與萬物皆生，草木榛榛，鹿豕狉狉。人不能搏噬，而且無毛羽，莫克自奉自衞。荀卿有言：必將假物以爲用者也。夫假物者必爭。爭而不已，必就其能斷曲直者而聽命焉。其智而明，所伏必衆。告之以直而不改，必痛之而後畏。由是君長刑政生焉。——故近者聚而爲羣。羣之分，其爭必大。大而後有兵。有德又有大者，衆羣之長又就而聽命焉，以安其屬。於是有諸侯之列。則其爭又有大者焉。德又大者，諸侯之列又就而聽

（註）劉禹錫作天論三篇，以爲天人交相勝。他說：天之所能者，生萬物也。人之所能者，治萬物也。法大行則其人曰：「天何預人耶？蹈道而已。」法大弛則其人曰：「道竟何爲耶？任人而已。」法小弛則天人之論駁焉。

他以爲譬如行旅，在野外走路，力强者勝，這是天勝人。在城市中行禮，必以尊賢爲先，這是人勝天。這是天人交相勝。後來蘇軾仿此說以爲天定勝人，人定亦勝天。

命焉，以安其封。於是有方伯連帥之類。則其爭又有大者焉。德又大者，方伯連帥之類又就而聽命以安其人。然後天下會於一。——是故有里胥而後有縣大夫，有縣大夫而後有諸侯，有諸侯而後有方伯連帥，有方伯連帥而後有天子。自天子至於里胥，其德在人者死，必求其嗣而奉之。故封建非聖人意也，勢也。

這是說，政府的發生，是由人與人爭。人與人爭而不已，便委權於政府而聽命。國家組織生於勢，所以並不是自然的（natural）。國家組織既不是自然的，所以並不是一成不變。

退之辯護絕對王權，子厚主張統一國及集權政府。子厚反對割據地方的藩鎮，世襲身分的貴族。他說，周封建諸侯，弄成尾大不掉，所以秦革周制。秦行郡縣制，有叛民而無叛吏。漢兼封侯王，有叛國而無叛郡。唐委兵於藩鎮，有叛將而無叛州。所以他主張：

盡制郡邑，連置守宰，其不可變也固矣。善制兵，謹擇守，則理平矣。

這便是統一君主國，而以官吏治國，不得世襲領土，不得專兵割據。

五、道在那裏？

孟子不說禮，退之甚至不知儀禮的意義。荀子專說禮，子厚也深知禮意。守道論說官的作用云：

凡聖人之所以爲經紀爲名物，無非道者。命之曰「官」，是以行吾道云爾。是故立之君臣官府衣裳輿馬章綬之數，會朝表著周旋行列之等：是道之所存也。則又示之典命書制符璽奏復之文，參伍殷輔陪臺之役：是道之所由也。則又勸之以爵祿慶賞之美，懲之以黜遠鞭

朴梏搴斬殺之慘：是道之所行也。故自天子至於庶人咸守其經分而無有失道者，和之至也。失其物，去其準，道從而喪矣。

「守其經分」或「各安其分」，這其荀子的禮論主旨。他把「分」的觀念提出，而後「道」與君臣父子百官典制，有一貫的關係。韓退之的道與倫常分成兩橛，柳子厚的道與官制合爲一系。我們可以說柳比韓有系統些。

但是二人的政論要義止是一個。韓的絕對王權，柳的統一國家；是貴族政治崩解後的必然的政治組織。

（五）李翺（七九八年進士，八四一後死）

柳子厚雖信仰佛宗，但他的學說裏滲入佛理究竟很少。李翺（習之）則有如佛經所說：「治世語言皆成正法。」他以佛理組成系統，却帶上易禮的面幕。

一、文與義理

答朱載言書說：

義深則意遠，意遠則理辯，理辯則氣直，氣直則辭盛，辭盛則文工。

他述當時人對於文章的六說云：

天下之語文章有六說焉：其尚異者則曰文章辭句奇險而已。其好理者則曰文章敍意苟通而已。其溺於時者則曰文章必當對。其病於時者則曰文章不當對。其愛難者則曰文章宜深，不當易。其愛易者則曰文章宜通，不當難。此皆情有所偏，滯而不流，未識文章之所主也

。

他的意思以爲

> 文理義三者兼并，乃能獨立於一時而不泯滅於後代。（以上均答朱載言書）

二、復性書

答朱載言書又說：

> 吾所以不協於時而學古文者，悅古人之行也。悅古人之行者，愛古人之道也。故學其言，不可以不行其行。行其行，不可以不重其道。重其道，不可以不循其禮。

他所謂道或理義是什麽？白虎通曾把性與情配合於陰陽，以爲陽仁而陰貪。習之也把性與情分成兩極端。他把性擬禪宗所謂眞如，把情擬禪宗所謂無明妄想。復性書說：

> 人之所以爲聖人者，性也。人之所以惑其性者，情也。喜怒哀樂愛惡欲七者，皆情之所爲也。情既昏，性斯匿矣。……情不作，性斯充矣。

這正是「衆生同一佛性，但爲客塵妄想所覆」的意思。他更點明「衆生同一佛性」道：

> 百姓者豈其無性耶？百姓之性與聖人之性弗差也。雖然，情之所昏，交相攻伐，未始有窮，故雖終身而不自覩其性焉。

又說：

> 或曰：凡人之性猶聖人之性歟？曰：桀紂之性猶堯舜之性也。其所以不覩其性者，嗜欲好惡之所昏也，非性之罪也。

衆生皆有佛性，客塵妄想怎樣生出來的呢？習之說：

> 問曰：人之性猶聖人之性，嗜欲愛憎之心何由而生也。曰：情者，妄也，邪也。邪與妄則無所因矣。妄情滅習，本性淸明，周流六虛。所以謂之能復其性也。

情雖無因，但與性不二。習之說：

> 雖然，無性則情無所生矣。是情由性而生。情不自情，因性而情。性不自性，由情以明。

這正是禪宗所說「無明卽是佛性」。情與性旣不二，凡聖怎樣分的呢？習之說：

> 聖人者，人之先覺者也。覺則明，否則惑，惑則昏。

然而性離覺惑。他說：

> 明與昏，性本無有，則同與不同二者離矣。夫明者所以對昏，昏旣滅則明亦不立矣。

此性怎樣復呢？習之以「頓悟成佛」的道理反對漸修。他說：

> 或問曰：人之昏也久矣，將復其性者，必有漸也。敢問其方。曰：弗思弗慮，情則不生。情旣不生，乃爲正思。正思者，無慮無思也。易曰：「天下何思何慮？」又曰：「閑邪存其誠。」詩曰：「思無邪。」

談到復性的方法，正如柳子厚依止觀而立「志明」一樣，李習之依寂照而立「誠明」。禪宗主張「寂而常照」，習之以爲「誠則明」。他說：

> 子思曰：「唯天下至誠爲能盡其性。……誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠爲能化。……」道者至誠也。誠而不息則虛，虛而不息則明，明而不息

則照天地而無遺。非他也，此盡性命之道也。

何以寂而後照呢？因爲以念止念是不行的。習之說：

問曰：不慮不思之時，物格於外，情應於內，如之何而可止也？以情止情其可乎？曰：情者，性之邪也。知其爲邪，邪本無有。心寂不動，邪思自息。惟性明照，邪何所生？如以情止情，此乃大情也。情互相止，其有已乎？

他猶以爲不明白，他更點明「誠」就是「定」。他以寂或定釋中庸所謂「誠」，以照釋中庸所謂「教」。

他以「照」解釋大學的「致知」。他說：

物至之時，其心昭昭然明辨焉，而不應於物者，是致知也，是知之至也。

他以復性的方法解釋禮。他說：

聖人知人之性皆善，可以循之不息而至於聖也，故制禮以節之，作樂以和之。安於和樂，樂之本也。動而中禮，禮之本也。故在車則聞鸞和之聲，行步則聞珮玉之音，無故不廢琴瑟，視聽言行循禮而動。所以教人忘嗜欲而歸性命之道也。（以上皆復性書）

習之於此遠到儒學的結論。他以此結論反攻佛教。他說：

君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友，存有所養，死有所歸，生物有道，費之有節：自伏羲至於仲尼，雖百代聖人不能革也。故可使天下舉而行之無弊者，此聖人之道所謂君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友，而養之以道德仁義之謂也。

這是倫常論。他又說：

故其徒也不蠶而衣裳具，不耨而飲食充，安居不作，役物以養己者，至於幾千百萬人。推是而凍餒者幾何人可知矣。於是築樓殿宮閣以事之，飾土木銅鐵以形之，髡良人男女以居之，雖璇室象廊，傾宮鹿臺，章華阿房弗加也。是豈不出乎百姓之財力歟？

這生產論與退之的賦役論不同。退之主張徵取農夫，習之主張培養農夫。他又說：

佛法之流染於中國也六百餘年矣。始於漢，浸淫於魏晉宋之間，而瀰漫於梁蕭氏，遵奉之以及於茲。蓋後漢氏無辨而排之者，遂使夷狄之術行乎中華。故吉凶之禮謬亂，其不盡為戎禮也無幾矣。

這是夷夏論。（以上去佛齋文所說）這是子厚所不肯說的。

三、平賦書

根據所謂「生物有道，費之有節」的禮制，李習之主張什一之稅。這田制稅制的復古，是韓柳所不及的。平賦書說：

善為政者，莫大於理人。理人者，莫大於既富之又教之。凡人之情，莫不欲富足而惡貧窮。終歲不製衣則寒，一日不得食則饑。四人之苦者莫甚於農人。麥粟布帛，農人之所生也。歲大豐，農人猶不能足衣食。如有水旱之災，則農人先受其害。有若曰：「百姓不足，君孰與足？」夫如是百姓之視其長上如仇讎，安既不得享其利，危又焉肯盡其力？自古所以危亡，未有不由此者也。

他是主張解放農人的嗎？不是。他是主張培養稅源的。他繼續說道：

> 人皆知重斂之爲可以得財，而不知輕斂之得財愈多也。何也？重斂則人貧，人貧則流者不歸，而天下之人不來。由是土地雖大，有荒而不耕者。雖耕之而地力有所遺。人日益困，財日益遺。是謂棄天之時，竭地之利，竭人之財。如此者雖欲爲社稷之臣，建不朽之功，誅暴逆而威四夷，徒有其心，豈可得耶？

他以爲只有輕稅政策始能富國而養民。他反對兩稅法。他主張以畝爲單位而征租，每畝取粟一石。以桑爲單位而征調，每十功取帛一匹。但這是當時所難行。欲行此法，先要丈田。但是丈田平稅，是莊主們所不願的。因之，中唐行兩稅法時，政府想調查財產且難做到，丈田平稅是一樣難於做到的。不過習之這個主張却漸次爲宋明清稅制所趨向，是值得我們注意的。

四、儒佛兩方的批評

李習之的復性書引起儒釋兩方的批評。韓柳批評他說：「吾道萎遲，翱且逃矣。」而他的佛門師長藥山唯儼則感覺「迴是子之心，拔山扛鼎猶或云易。」（宋高宗傳十七唯儼傳）

李習之所創的這條新路，以禪宗的理論及方法達到儒學的主張，到宋明時代，追隨的人便多了。但在唐代，他的系統還不能得到大量的信從。唐代所需要的儒家，是與注疏、駢文、佛老三者竭力鬥爭的草莽英雄。與佛道調和的機運還須等待一個半世紀。